Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/laescuelamistica0000pcri

LA ESCUELA MÍSTICA CARMELITANA

La escuela mística carmelitana

POR EL

P. Crisógono de Jesús Sacramentado

CARMELITA DESCALZO

ALMA COLLEGE
249.22
LIBRARY
C868
Alma, California

EDITORIAL
Mensajero de Santa Teresa
y de San Juan de la Cruz
Madrid.—Plaza de España
Apartado 8.035

AVILA
Imp. católi. y Encuadernación
de Sigirano Díaz
Pedro de la Gasca, 6

1930

45794

LICENCIAS

DE LA ORDEN:

NIHIL OBSTAT:
Fr. Antolín de la Virgen del Carmen, C. D.

NIHIL OBSTAT:
Fr. Jerónimo de la Madre de Dios, C D.

IMPRIMATUR:
Fr. Florencio del Niño Jesús
Provincial de Castilla

Madrid 24 de abril de 1930.

DEL ORDINARIO:

NIHIL OBSTAT:
Dr. Marianus Bartolomé, C. M.

IMPRIMI POTEST:
† Henricus, Eppus. Abulensis.

Abulæ 6 martii 1930.

NOTA.—Las citas de las obras de san Juan de la Cruz van todas según la edición crítica del P. Gerardo: Toledo, 1912-1914; las de las obras de santa Teresa según la edición manual del Padre Silverio de 1922.

A MI MADRE

D.ª Juana Garrachón Blanco

Carta del M. R. P. General de la Orden

CASA GENERALIZIA
DEI
CARMELITANI SCALZI

ROMA
Corso d' Italia n.° 38

30 de marzo de 1930.

Muy Revdo. y estimado Padre:

Mucho nos alegramos de la publicación de *La Escuela mística carmelitana*, conforme a las doctrinas de los Congresos de nuestros Santos Padres Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

Seguramente que con nosotros se alegrarán todos los hijos e hijas del Carmelo, y no menos los innumerables devotos y admiradores de la incomparable Virgen de Avila y del sublime cantor de Fontiveros. Nos interesa por muchos conceptos todo cuanto tiende a dar a conocer mejor y a mayor número de personas las celestiales enseñanzas de nuestros santos Padres. Inmensos son los tesoros doctrinales, que en sus libros nos dejaron. Es, en verdad, providencial lo que ellos escribieron, cuándo lo escribieron y la manera con que lo escribieron. Enseñaron doctrinas altísimas y de suma importancia, a cuya plena comprensión no puede llegar de por sí la inteligencia humana; y aparecieron cuando los hombres estaban especialmente necesitados de elevaciones sobrenaturales; y lo escribieron todo en una forma tan soberanamente bella y arrobadora, que hasta aquellas inteligencias, que por estar más o menos alejadas de nuestra santa fe, no pueden saborear tan bien el fondo doctrinal de estas enseñanzas, todavía se sienten atraídas por el estilo fascinador con que nuestros santos las exponen.

Se adivina y se siente la intervención sobrenatural del Señor en estas páginas bellísimas y sublimes de nuestros santos Padres; El se los formó especialmente para Sí, y misión nobilísima les confió, pues quiso que enseñasen a todos cómo son posibles

y fáciles y amabilísimas y para todo el mundo utilísimas, sus relaciones sobrenaturales y amorosísimas ya en esta vida con las almas, que El mismo se escoge y que consienten ellas en ser sus verdaderas amigas.

Es porque Aquel Soberano Señor, que formó todo este universo corpóreo tan sólo para beneficio de sus escogidos, para que les sirviera de preparación y de paso para la eternidad, y que sapientísimamente lo dispone todo, desde la humilde florecilla de los campos hasta esos astros de inconmensurable magnitud, que allá en el fondo de los espacios escapan a la observación humana, *no se resigna a estar actuando siempre como un extraño y desconocido entre sus criaturas predilectas*. Quiere ser conocido y amado. Es verdad que es Omnipotente; pero también es Padre, y de Padre amantísimo tiene el corazón. Por esto parece que siente como impaciencias de tener que esperar hasta que lleguen al cielo para comunicarse muy íntimamente con sus hijos predilectos.

Quiere sostener con ellos ya desde aquí, relaciones personales y directas, muy íntimas e inefablemente amorosas, al menos con almas que le sean especialmente queridas.

Es también verdad que son relativamente muy pocas las almas, que, dejándose disponer y guiar, permiten al Altísimo que sostenga con ellas esa vida de inefables confidencias, porque para eso se exige una muy grande santidad, y esas mismas almas corren mucho riesgo de gravísimos extravíos, si no se dejan conducir por maestros muy expertos.

Pero, aunque sean pocas, el Señor tuvo siempre ya en esta vida, y ahora ciertamente no le faltan algunas almas así. Con ellas se goza, y en cierto modo se las asocia en el gobierno invisible de la Iglesia y del mundo. Y aun se podría contrastar con la historia en la mano, que la Divina Providencia se ha suscitado almas así siempre, y donde la vida humana se ha manifestado más exuberante en negocios y empresas temporales. Cuanto más generalmente olvidan los hombres al Señor, más intensifica El su vida de intimidad con las almas, que le son más queridas, y hace oir algunas notas más delicadas y sonoras de vida sobrenatural y divina allí donde es más asordante el ruido de las cosas humanas.

Muy pocos siglos, o ninguno, fueron tan agitados como el XVI; y uno de los principales focos de actividad era España; y en

ella hizo aparecer la Divina Providencia los grandes Sabios y los grandes Santos. Mientras unos defendían la verdad con acérrimos entusiasmos, donde quiera que el error se presentara, otros la extendían por todos los rincones del mundo, llegando desde el Japón y el Cabo Comorín con san Francisco Javier, hasta las costas opuestas de las Indias Occidentales con san Pedro Claver, y con millares de sus Misioneros. Y, al mismo tiempo, en sus monasterios y en sus soledades aparecía un número prodigioso de almas contemplativas, que se elevaban a maravillosas comunicaciones de amor para con Dios, las cuales, contándonos sus divinos amores y los deseos del Altísimo, hablaban un leguaje original y delicadísimo, que los hombres no estaban acostumbrados a oir. No parecía lenguaje humano, sino un suavísimo eco del habla de los ángeles, con que el Señor quería recrear e instruir a sus hijos, que aun están caminando, por el destierro, muy lejos de la verdadera Patria.

Y en medio de aquella ilustre pléyade de almas excelsas aparecen estos dos Santos Padres nuestros, con luz y fisonomía tan propias, que no es posible confundirlos nunca con otros. Tienen los dos personalidad propia perfectísimamente definida; pero no aparecen aislados, pues parece que tienen algo de todos y para todos. Son los padres legítimos de esta alma prodigiosa, que en estos tiempos mismos ha asombrado al mundo contando con acentos conmovedores, cómo a ella no le bastaba ningún género de santidad, puesto que ansiaba acompañar siempre a su Amado en la comtemplación, y codiciaba el martirio, y aun todos los géneros posibles de martirio, y sentía inquietudes ardentísimas de apostolado y de vida misionera. Y patrona de todas las Misiones del mundo la ha nombrado la santa Iglesia. Ella no hacía sino beber a raudales en las fuentes doctrinales de nuestros Santos Padres. El Señor se complació en derramar en ellos una variedad prodigiosa de gracias, no solo para ellos, sino para todas las almas que de ellas quisieran aprovecharse.

El Santo Padre subió a las alturas máximas de la contemplación, y se entró de lleno en los misterios del amor divino y quedó como perdido en aquellas llamas transformadoras; y con un lenguaje mas divino que humano, nos contó sus maravillas, y fijó con portentosa precisión las sendas por las que habían de subir

todas las almas, que de veras quieran llegar a una espiritualidad tan segura como fecunda en toda clase de buenas obras. Por esto la Iglesia lo ha declarado su Doctor Universal.

Y la santa Madre aunque no se cansa de decirnos que ella es una pobre mujer ignorante, que no comprende por qué le mandan escribir, pues que ella, si el Señor no se lo dicta, nada sabrá decir, ha venido a ser la Madre imprescindible de todos los Espirituales. Su Maestro fué el mismo Jesucristo; pero se relacionó con los mayores teólogos de su siglo, y con gran número de Santos, sus contemporáneos, y de las diversas condiciones humanas. Además de san Juan de la Cruz, ella se relacionó muy íntimamente con el franciscano san Pedro de Alcántara, con el dominico san Luis Beltrán, con el jesuita san Francisco de Borja, y con el sacerdote secular, el Beato Juan de Avila.

De todos aprendería algo, y seguramente que más aprenderían ellos mismos de ella. Desde entonces difícilmente se encontrará un Santo o una persona de muy intensa espiritualidad, o de gran virtud, que no tenga por maestra a santa Teresa de Jesús. Y aunque la santa Iglesia no haya declarado oficialmente a nuestra santa Madre como Doctora universal, porque «*sexus obstat*», bien se complace en que de hecho lo sea, y en que todos la tengan por tal, y en que lean y relean y mediten los prodigiosos libros, que el Señor por medio de esta Virgen incomparable nos dejó.

El mismo Señor la reprendió un día porque la Santa no escribía todo lo que El mismo le decía «*No dejes de escribirlo porque... podrá aprovechar a otros* (Rel. LIII)

Mas, no todos conocen bastante los escritos de nuestros Santos, ni todos los entienden rectamente. Por lo mismo nos ha de ser gratísimo a sus hijos todo cuanto se haga porque los celestiales escritos de nuestros Santos Padres sean muy rectamente entendidos y extensamente divulgados. Para esto son medios muy eficaces los Congresos destinados a esto, en los cuales todos los admiradores de ellos, no importa el campo de donde vengan, se reunen aportando sus conocimientos personales y sus laudabilísimos entusiasmos por estos dos Santos, que por tantos títulos son honor de la humanidad, gloria de la Iglesia, y nobilísimo orgullo de esa Católica España, en la que nacieron, siempre vivieron sin salir jamás de ella, y cuya lengua bellísima tan prodigiosamente hablaron y ennoblecieron.

Y si antes seguimos con tanto interés y cariño todo lo que se refería a los mencionados Congresos cuando ellos se celebraban, no podemos menos de bendecir ahora ese noble empeño de imprimir un libro, que recoja amorosamente sus enseñanzas, esperando que esa obra, preparada con tanto amor y diligencia, servirá para que las enseñanzas de Nuestros Padres sean más y mejor conocidas, pues ahora, cierto que el mundo no anda menos revuelto que cuando ellos vivieron, y no tiene menos necesidad ahora que entonces de escuchar, y de entender bien algunas notas de vida sobrenatural y divina. Por esto son siempre oportunas las doctrinas de nuestros Maestros del Carmelo, y es necesario que a las almas no se las den desfiguradas. Por esto nos agrada todo empeño sincero en explicarlas y extenderlas.

Y queremos decir aquí cuánto nos consuela pensar, que mientras hay tantas personas de la mejor voluntad, que se afanan en averiguar cómo deben entenderse científicamente algunos puntos doctrinales de nuestros Santos Padres, en muchos centenarios de Monasterios, repartidos por todo el mundo, hay muchos miles de hijas amantísimas de nuestros Santos, que, sin enterarse siquiera de ciertas discusiones, muy apropiadas para deliciosos escarceos de Academia, practican sencilla y fielmente cuanto nuestros Santos nos dejaron y se sienten muy tranquilas y seguras *viviendo* esa doctrina tradicional, que en el Carmelo encontraron, como preciosa herencia de aquellos Maestros excelsos. Así saborean ellas a su placer, lo mejor de esta mística Montaña, mientras otros se entretienen en averiguar cómo deben ser esos divinos manjares. De esta manera son ellas la auténtica interpretación de las doctrinas de nuestros Santos.

Bendiciendo muy afectuosamente a cuantos con su trabajo personal, o de cualquier otro modo, ayuden, o hayan ayudado a la publicación de esa obra, reiteramos a V. R. nuestros sentimientos de especial benevolencia.

Fr. Guillermo de S. Alberto

PREPÓSITO GENERAL

INTRODUCCIÓN

No voy a escribir la larga y gloriosa historia de la mística carmelitana, ni mucho menos la de los místicos carmelitas. Solo intento trazar la formación, desarrollo y continuidad de nuestra escuela. Para esto no es necesario hablar de todos nuestros autores, ni exponer íntegra y totalmente su doctrina. Basta que, después de haber demostrado la existencia de la escuela y precisado sus caracteres; después de haber indicado brevísimamente el período de preparación, que la precede, y expuesto la doctrina de los maestros, que la fundaron, estudiemos las obras de aquellos, que marcan la permanencia y continuación de nuestra doctrina mística tradicional, en los diversos períodos que atravesó.

Los períodos de la escuela carmelitana son cinco: 1.° el de *preparación*, que abarca desde los remotos tiempos de la fundación de la Orden carmelitana hasta la segunda mitad del siglo XVI; 2.° el de *fundación y formación* de la escuela, que comienza en santa Teresa y en san Juan de la Cruz y termina con la muerte de sus discípulos inmediatos; 3.° el de *florecimiento* y pleno desarrollo, época de oro, que abarca los dos últimos tercios del siglo XVII, y se caracteriza por la excelencia, el número y la precisión de los tratados de nuestros autores, que explanan y comentan las enseñanzas de los maestros; 4.° el de *codificación* de la

doctrina por el método escolástico, ya iniciado en el período anterior, y que caracteriza al siglo XVIII; y 5.° *apologético* o *de defensa* de la tradicción, que es el período moderno, que se extiende desde principios del siglo XIX hasta nuestros días.

Esta división, que nosotros trazamos ahora por vez primera, se funda en la naturaleza de las obras de nuestros místicos, y el lector verá su razón a través de las páginas de este libro.

Muchos habían deseado, hace tiempo, un estudio sobre la escuela mística carmelitana, pero ciertamente no era posible escribirlo antes. Las mismas controversias, que enardecían los ánimos, impedían una serena exposición de las doctrinas, que se atacaban. Era preciso que cesase la contienda y que la orden carmelitana diese su pensamiento definitivo en su interpretación a los maestros de la escuela. Los congresos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz nos le dieron en conclusiones breves y precisas. A base de ellas, y, pasadas ya las disputas, se puede escribir *La escuela mística carmelitana*.

Habiendo de historiar necesariamente las últimas controversias místicas, sin las cuales no tiene explicación el último período de nuestra escuela, este libro debía escribirlo quien, como nosotros, hubiese permanecido ajeno a ellas. Hemos asistido a la disputa y observado con atención a los combatientes, pero jamás hemos hablado una palabra. Veíamos el apasionamiento de unos y otros; lamentábamos el gasto, inútil con frecuencia, que se hacía de energías y de tiempo, por no precisar bien el sentido de las cuestiones; cómo se repetían hasta el fastidio por una

y otra parte los mismos argumentos; cómo se interpretaban a veces arbitrariamente los textos de los antiguos... Pero veíamos también que muchas doctrinas se aclaraban, que se desempolvaban viejos manuscritos; nos deleitábamos, en fin, ante un glorioso resurgimiento de la más noble y misteriosa de las ciencias.

Hoy, que, sosegados los ánimos, luce la luz más clara, debe recoger la historia el fruto no menguado de aquellas largas y vivísimas controversias, y uno de ellos ha sido el quedar perfectamente demostrado que *La escuela carmelitana, definitivamente precisada en los Congresos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, ha permanecido siempre idéntica a sí misma.*

Avila 1 de marzo de 1930.

CAPITULO PRIMERO

La escuela mística carmelitana; su existencia y sus caracteres

Ley ha sido de todas las ciencias dividirse al principio en escuelas diferentes, para venir a juntarse al fin en una, que, recogiendo las diversas partículas de verdad esparcidas por todas ellas, las abarque en un armonismo sintético y superior, donde desaparecen las oposiciones reales o aparentes, que servían de división, y se forma un todo orgánico, enriquecido y hermoseado con los diversos matices de cada escuela. Es la señal de perfección en una ciencia. Las que todavía no han llegado a eso, sino que se mueven inquietas e indecisas buscando esa unidad, es que no han llegado a su perfección y que caminan a ella.

No importa que, después de conseguida la unidad, se establezca de nuevo la disputa. Ya no será sobre la esencia de cuestiones transcendentales; será sobre el sentido de algún vocablo, sobre el modo de interpretar un concepto o una expresión menos clara de los maestros. La escuela está formada, y ni la mala inteligencia de algunos, ni siquiera la real separación de unos cuantos bastarán a romper esa unidad, que se levanta por encima de escritores particulares y descansa sobre principios universalísimos, que no llegan a serlo sino después de haber sido contrastados ya con la ex-

periencia de muchos siglos. La autoridad de un hombre, por muy grande que se la suponga, no bastará nunca para formar escuela; a lo sumo formará secta. Las escuelas, dignas de ese nombre, descansan sobre principios: las sectas, sobre la pasión o el fanatismo de gentes irreflexivas, que siguen ciegamente las doctrinas de un maestro.

Por eso nunca se ha conseguido la unidad de una escuela con la aparición de los escritos de sus maestros, aunque se trate de maestros únicos. Es necesario que sus doctrinas sufran primero el examen de la experiencia de mucho tiempo, y sólo entonces, cuando se las ha visto permanecer idénticas en sujetos diversos y bajo diversas circunstancias, y han sufrido inmutables el choque de doctrinas opuestas y aun de maliciosas y torcidas interpretaciones, logran imponerse como infalibles. Sólo entonces adquieren ese carácter de seguridad y de firmeza, que se requiere en las doctrinas fundamentales de una escuela.

Cuando se trata de doctrinas, que brotan de la experiencia y a ella se dirigen, esta necesidad de contrastarlas sube de punto. Por eso si en la ciencia filosófica vemos que la escuela aristotélica no aparece formada hasta bien entrada la Edad Media, y que la tomista no se manifiesta perfecta en los días del Angélico Maestro, sino algunos siglos después, en los primeros días del siglo XVII, no es de extrañar que las escuelas místicas—experimentales en su base—hayan necesitado mucho tiempo para formarse, y que sólo tras largo periodo de gestación salgan a luz con vida independiente y movimientos propios.

Pero conviene advertir que al hablar de *escuelas místicas* no nos referimos al misticismo puramente experimen-

tal; a eso, que tiene su magnífica realización en el callado centro del alma. Esto ni tiene, ni puede tener *escuelas*, porque el Espíritu de Dios no se sujeta a modos de obrar determinados. Lo único que esto admite es una extrínseca y accidental clasificación, fundada en el predominio de alguna facultad o de alguna gracia en la manifestación de esa vida íntima. Y en este caso, como clasificación empírica que es, ninguno puede colocarse en un grupo sino después de haber pasado su vida, después de haber visto realizado en sí y haber vivido eso, que caracteriza aquel grupo determinado. Nadie podrá entrar voluntariamente en aquella escuela.

Al hablar de *escuelas místicas* nos referimos a un cuerpo de doctrina, sacada de esa vida y de esos fenómenos internos del orden extraordinario de la gracia santificante; doctrina fundada en el testimonio de los que han experimentado esa vida, y completada y esclarecida por principios doctrinales determinados. Cualquiera de esos dos elementos que falten—ciencia o experiencia—la escuela mística es imposible. Sin lo primero—sin la ciencia, que dé unidad y explique la razón de los fenómenos—existirá un conjunto de hechos, ordenados, cuando más, por orden de tiempo o de lugar, pero sin esa trabazón nacida de la naturaleza misma de los fenómenos, que se unen y tocan en su causa. Sin lo segundo—sin la experiencia—esa doctrina podrá formar una escuela filosófica o teológica simplemente, nunca una escuela mística en el propio sentido de los vocablos; porque el misticismo no se resuelve ni constituye por frias disquisiciones o combinaciones algebráicas; es la expresión de una vida, y si esa vida no existe debajo de la

doctrina, dándole calor y fuerza, será una expresión absurda, palabras hueras, que suenan a vacío e inanidad.

Y así precisados los términos, y en este sentido, hablamos de la *escuela mística carmelitana.*

Sus maestros son santa Teresa y san Juan de la Cruz.

No importa que la vida mística del Carmelo sea muy antigua. Como escuela, comienza en el siglo XVI con la Reforma, porque sólo entonces florece en esa manifestación de ciencia y experiencia compenetradas, que hemos exigido para la constitución de una escuela. Floreció nuestra vida allá en las grutas y en la cumbre del hermoso Carmelo con toda la pujanza propia de una institución jóven, nacida al calor y a la luz de una visión profética, que ilumina y enciende la mente de un hombre de fuego; y floreció nuestra ciencia en el siglo XIII, cuando la capa blanca del carmelita brilló en las cátedras de las universidades más célebres de Europa: en la de Colonia con Juan Fritag, con san Pedro Tomás en la de Bolonia, con Federico Wagner en la de Viena, en la de París con Gerardo de Bolonia, en la de Lovaina con Juan Paesch; y se oyó a nuestra ciencia hablar en la Sorbona por boca del *Doctor sublimis* y en la de Oxford por la de Juan Bacón el *Doctor Resolutus* y *Princeps averroistarum,* que fundó con Miguel de Bolonia nuestra gran escuela teológica. Pero ni aquella exuberancia de vida interior, ni esta magnífica manifestación de ciencia teológica bastan para formar escuela mística, separadas como están por muchos siglos, y no siendo esta ciencia expresión inmediata de aquella vida. Era necesario que apareciesen unidas en amoroso consorcio, y esto no se realizó hasta que escribieron los sublimes Reformadores del Car-

men. Por eso son ellos los fundadores y maestros de la escuela mística carmelitana.

Sus obras son el código de la escuela. Nada fundamental se añadirá a su doctrina. Se harán comentarios y darán explicaciones; pero las líneas maestras y hasta el adorno natural y expontáneo, que nace de ellas, de los nervios mismos, que sostienen y dan trabazón al edificio, eso lo realizaron los dos insignes Doctores. Ni a la *Subida del Monte Carmelo* le falta un trazo, ni al *Cántico espiritual* una nota, ni una almena a los torreones del *Castillo interior*. No hay cuestión fundamental de la ciencia del espíritu, que no tenga solución en las obras de los Maestros del Carmen. Ellos tocaron el problema místico en todas sus partes, y todo aquello sobre lo que san Juan de la Cruz y santa Teresa pusieron su mano, quedó iluminado y esclarecido por lumbres de genio. Sobre todo en los libros del autor de la *Noche*, donde todo va unido por esos principios universales, que, asentados como base, suben y se extienden después por toda la fábrica, no se puede tocar un punto sin que tiemble o se resienta todo el edificio.

Los caracteres de su obra son inconfundibles. Su misticismo, hermosa floración de una espiritualidad de dieciseis centurias, que fué recogiendo los diversos matices de otras tantas generaciones, se nos presenta con notas precisas, claras, bien definidas. Algunas explicaciones arbitrarias dadas en torno a su doctrina, no han servido más que para oscurecerla. Todos se han creido con derecho a explicar la mente de los Maestros del Carmen. Aún los que no llevaron su hábito, ni vivieron su vida—condición necesaria la última para hablar con conocimiento de causa en estas co-

sas—se han alzado en maestros, y, metiéndose en casa ajena, han presumido determinar el espíritu y la vida carmelitanas. Pretensión odiosa, que no se justifica con cuanta ciencia quiera suponerse en los que tal hicieron.

Es verdad que no luego que fueron publicados los libros de santa Teresa y de san Juan de la Cruz aparece formada la escuela. Ciencia fundamentalmente experimental, necesitaba—ya lo hemos dicho—el contraste y la prueba de los siglos. Estaban echados los cimientos, levantadas las columnas, tendidas sobre ellas la cúpula y la techumbre, pero faltaban algunos detalles ornamentales, se deseaba la precisión de algunos puntos menos claros de doctrina. Esto no lo podrán hacer más que los discípulos inmediatos de los insignes Reformadores, que nos darán el pensamiento definitivo de los Maestros. Todos los demás, que quieran meterse a esto, errarán temerariamente. La razón está indicada. Porque si, como hemos dicho, de esos dos elementos, que forman la escuela mística—la experiencia y la ciencia—el segundo ha de nacer del primero, y si, para ello, es menester que se den juntos, que tenga la ciencia y la formule aquel que tiene la experiencia, porque de otra manera es facilísimo el yerro y esta sola posibilidad de errar quita a la expresión la absoluta seguridad, que debe de ofrecernos la doctrina, es cosa llana que la perfección y complemento de la mística carmelitana no pueden darla más que los primeros Carmelitas de la Reforma.

Ellos, que vivieron en inmediato contacto con los Maestros y se formaron bajo la dirección personal y viva de los insignes Doctores, heredaron y nos trasmitieron su espíritu y su doctrina. Esto fué condición necesaria para la escuela

Sin ello, sin esa trasmisión viviente de la mística en su doble elemento de vida y de expresión de la misma, poco valdrían los libros de la Madre Teresa, los del extático Padre san Juan de la Cruz, y aún los de todos los Carmelitas. Nuestra escuela no sería más que, a lo sumo, una reunión de teólogos escolásticos, y es más que todo eso. No bastan minuciosas y detalladas descripciones de fenómenos internos, ni profundas explicaciones de sus causas. Es necesaria la vida de todo eso, que es el espíritu de los Maestros, y negada la transmisión de esa vida y de ese espíritu, está negada no solo la escuela mística carmelitana; está negada también la obra de la Reforma. ¿Quién nos daría, si no, el espíritu de san Juan de la Cruz y de santa Teresa? No sus libros, que nadie entenderá si no es a base de su espíritu, teniendo antes iluminada por él la inteligencia; no los extraños, que no le tienen, porque si le tuvieran ya no serían extraños, y se daría el absurdo de una Reforma carmelitana, que no es la Reforma carmelitana. Está, pués, negada de raíz toda la obra de santa Teresa y toda la obra de san Juan de la Cruz.

Y con esto está dicho que nuestra escuela mística no se reduce a los tratados de nuestros escritores. Dando vigor a todo eso, existe la vida íntima del espíritu carmelitano, que no se trasmitió a los libros de nuestros fundadores, porque el papel no puede contener más que la ciencia muerta, sino que pasó íntegro al alma de sus hijos. Por eso tanto, por lo menos, como los escritos de nuestros autores forma la escuela la vida íntima y escondida de nuestras religiosas. Lo que las Descalzas y los Descalzos viven en el retiro de sus hermosos y solitarios Carmelos es lo que nuestros auto-

res reducen a fórmulas didácticas en sus tratados. Ello da vida y juventud perpetua a las abstrusas disquisiciones de nuestros teólogos, y el día en que, rota la armonía de esa vida y de esa expresión, existiese divergencia entre la experiencia de nuestras monjas y la doctrina de nuestros escritores, la escuela mística carmelitana habría desaparecido.

Esto no quiere decir en manera alguna que nuestra escuela esté reducida al Carmen Descalzo, ni mucho menos que todos los que llevan su hábito pertenezcan a ella. Sólo afirmamos que si en ella caben holgadamente, no solo individuos de otras Ordenes, sino gentes del mundo, sólo los primeros carmelitas la formaron, y sólo ellos podían formarla, porque la escuela es, para nosotros, la floración primera de la vida íntima de la Reforma. Los demás no tenemos que hacer más que entrar en ese alcázar y oir las lecciones que dan aquellos venerables varones, que explican y comentan autorizadamente las sublimes obras de santa Teresa y los recónditos escritos de san Juan de la Cruz. Estos escritos y aquellas obras son el código intangible de la escuela; y su doctrina, explicada por los discípulos inmediatos de los Doctores y explanada por los grandes escritores de la Reforma, se nos presenta ya plenamente desarrollada en los últimos días del siglo XVII. Entonces, armonizadas y esclarecidas por los teólogos de la Orden las enseñanzas de los Maestros, aparecen como un cuerpo orgánico perfecto de doctrina, del cual no será lícito salirse, sin renunciar a la escuela carmelitana. Podrán existir diferencias de detalle, oposiciones en puntos secundarios de doctrina, leves divergencias en la explicación de algún fenómeno, porque no existen aquí servilismos vergonzosos; pero el que inten-

te separarse de la común interpretación de algún punto esencial y característico de la mística carmelitana, ese queda, por lo mismo, fuera de la escuela, sin que le valga confesarse discípulo de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, y ni siquiera llevar el hábito de la Orden.

¿Cuáles son esos principios esenciales, que constituyen la escuela mística carmelitana? Son los proclamados en los Congresos teresiano y sanjuanista, y que hemos de estudiar más delante. Señalemos ahora sus caracteres, notas particulares, que solo se hallan juntas en nuestra escuela.

Es la primera un armonismo bello, que reduce a la unidad los puntos extremos de doctrina de otras escuelas. Nada de exclusivismos de las potencias del hombre en el comercio del alma con Dios. Si hubo místicos, que hicieron consistir la perfección en las claras visiones intelectuales, y, postergando el elemento afectivo a la clase de consecuencia del primero, buscaban la limpieza del corazón como medio para la nitidez de la percepción de la inteligencia; misticismo intelectualista, que se resuelve, casi del todo, en el orden de las ideas, que son para él las que ilustran, purifican y perfeccionan al alma; donde todo se concede a la luz y muy poquito al calor de los afectos; y si hubo otro misticismo extremo, que, despreciando las luces de la inteligencia, lo reducía todo a los ardores del corazón, y, excluyendo la idea y el pensamiento del acto de la unión mística, negaba absolutamente la necesaria relación del entendimiento y de la voluntad, como si la total perfección del hombre pudiera darse en la de una sola de sus partes; la escuela carmelitana recogerá las claridades de los primeros y los ardores y encendimientos de los segundos, y encen-

derá con ellos aquellas *lámparas* de san Juan de la Cruz, que dan luz y calor al mismo tiempo. Nuestros Maestros hablan de unión del entendimiento y de unión de la voluntad, y, completando la doctrina antigua, nos hablan también de la unión de la memoria. Todas las potencias del alma tienen su parte en la mística carmelitana, y si unas veces se siente mayor ilustración en el entendimiento y otras mayor encendimiento en la voluntad, como se dice en la *Noche oscura*, nunca irá sola una potencia; quizás mientras el corazón se abrasa en el fuego tormentoso de una purificación infusa, que desmenuza la entraña, vuele la inteligencia tranquila a las regiones de una visión serena, pero esta visión influirá en aquel encendimiento, y el fuego del encendimiento iluminará y hará luz en la luz misma de la visión.

Pero la escuela carmelitana no es armónica solamente en la doctrina: lo es también en el modo de exposición. Sus maestros abarcan el doble método, y, arrimados a la experiencia, discurrirán sobre la naturaleza de los fenómenos referidos, iluminando con luces del orden ontológico y trascendente las realidades del mundo sensacional. Algunos darán mayor importancia a las descripciones, pero todos convienen en lo que ayudan la filosofía y la teología para explicarlas. Hasta la madre Teresa, que es la expresión más perfecta del método sencillamente descriptivo, proclama la conveniencia de dominar los principios de la ciencia para escribir sobre materias de espíritu, y para eso quisiera ella saber filosofía.

Esto se cumple en san Juan de la Cruz, cuyo talento y cuya educación escolástica, le hicieron capaz para dar a la

mística ese carácter científico y racional por el cual suspiraba santa Teresa. Desde entonces, la escuela carmelitana se distinguirá por el realismo en las descripciones y por el rigor y fuerza del raciocinio en la explicación de los estados íntimos del alma. Nuestros teólogos pondrán su inmenso saber a contribución de la ciencia espiritual, y sus escritos formarán el cerco amurallado de esa ciudad encantada, que tiene en su centro el *Castillo interior* y donde se oye perpetuamente como un himno de bodas el *Cántico espiritual*. Dentro, jamás penetrará el falso misticismo; nadie podrá destruir su cerco. La trabazón que a ese edificio dan una profunda filosofía y los más altos principios de la teología escolástica impedirán la intromisión de doctrinas bastardas.

De aquí nace el segundo carácter de la escuela: una oposición radical al iluminismo y al misticismo sensiblero. Los que se formen según las máximas de los Maestros de esta escuela vivirán seguros en la región opuesta a ese fanatismo de iluminados, que tanto ha florecido en otras partes.

Aquellos que buscan en la mística solo ternezas y blanduras no podrán resistir por un momento la severa disciplina que aquí se profesa. Las *nadas* de san Juan de la Cruz son un látigo, que auyenta a todos aquellos, que no vienen al templo de la mística más que a comprar de valde dulcedumbres y regalos. ¡Qué pura y acendrada espiritualidad la que se filtra por esas laderas de la *Subida del Monte Carmelo*, y qué bien vale para regar después el huerto de que nos habla santa Teresa, y cómo crecen con ella las flores de las virtudes! Los que quieran entrar en esta escuela han de su-

frir antes las privaciones y pruebas terribles de un noviciado estrechísimo, y los que no lo resistan, no entrarán en la última estancia del *Castillo*, ni gustarán el vino adobado de la interior bodega, ni sentirán en su espíritu aquel delicado toque de la *Llama de amor viva*, que allí arde.

Por eso esta escuela no es para espíritus afeminados. Ese carácter de robustez, que respiran todas las páginas de los maestros, y ese himno a la cruz, que se oye a la misma puerta, espantarán siempre a las almas de piedad sensiblera, toda suspiros y lágrimas, nacidos de corazones perpetuamente aniñados. Y yerran, y yerran profundamente los que piensan que del Carmelo han podido salir santidades de dulce, caminos de infancia espiritual todo sembrados de flores. Aquí no hay más caminos que aquel de la *nada*, que el gran Maestro trazó cuesta arriba del monte Carmelo; áspero y rectilíneo sendero, donde no hay flores que coger, y aunque las haya, hay que subirle diciendo las palabras del *Cántico espiritual:*

«Ni cogeré las flores...»

Muchos se fijan en que santa Teresita del Niño Jesús lleva un puñado de rosas, y no advierten que debajo de ellas hay una cruz con su Cristo sangrante. A la cumbre del monte Carmelo no se puede subir por caminos llanos; todos han de ir cuesta arriba, y cuanto más empinados y derechos, antes se llega.

Por eso es preciso subir desasidos de todo, sin peso de cosas de tierra, que carguen el alma. Y así, ligeros como espíritus, guiados por la luz de la fé, que es un reverbero de la que brilla en la cumbre del monte, animados y fortalecidos por el fuego de la caridad, que da vida y movimien-

to al espíritu, y en alas de la esperanza, que todo lo eleva, ¡qué bien y qué pronto se llega a la altura! Y estamos en otro de los caracteres del misticismo carmelitano: es el predominio de las virtudes teologales.

Aquí está el secreto y la clave de esa exuberancia de vida de nuestra escuela. Esa robustez, que salta a la vista de cualquiera que lee las obras de san Juan de la Cruz y de santa Teresa, está indicando que lo que sirva de alimento a esa espiritualidad ha de ser algo sólido y sustancial. El misticismo carmelitano no vive, no puede vivir de gustillos, ni regalos, alimentos sin sustancias y sin vigor. Ese empinado camino de la *Subida del Monte* no se puede subir alimentándose con suspiros y lágrimas. La fe, la esperanza, la caridad: he ahí el sustento fuerte de nuestra vida; con él ya se pueden atravesar sin desfallecimientos las tenebrosidades de la *Noche oscura*. No hay cosa que más grande me parezca en el sistema místico de san Juan de la Cruz, que ese reducirlo todo a las tres virtudes teologales: fé para la inteligencia, esperanza para la memoria, caridad para el corazón. Es la sustancia misma del orden sobrenatural corriendo íntegra por este organismo del espíritu carmelitano. Nada de visiones ni revelaciones, ni de gustos espirituales; esos son accidentes que se mudan, fenómenos que pasan. El espiritualismo carmelitano no quiere alimentarse más que con sustancia de fe y amor; san Juan de la Cruz nos dirá que esa sustancia es Dios, porque «Dios es la sustancia de la fe», leemos en el *Cántico espiritual*.

Los gustillos y regalos son como dulce leche—nos dice el Maestro—y es preciso dejarla, y comer pan con corteza, si hemos de ser varones robustos. De otra manera será

condenarnos a vivir sin vigor, a no medrar en ese orden, y ser niños perpétuos en la vida espiritual. Las virtudes teologales serán el alimento de toda el alma: solo ellas nos dan a Dios, y solo Dios puede saciarnos. Sin esta doctrina, exaltados los espíritus por esa efervescencia mística de la Orden, el Carmelo sería una legión de visionarios. Las doctrinas de san Juan de la Cruz negando las visiones y proclamando la excelencia de la fe, es el contrapeso providencial. Por eso pocas Ordenes han contado menos ilusos entre sus miembros que la Orden carmelitana, con ser ella la Orden de los místicos por excelencia.

Pero esa vida de fe, de esperanza y de caridad, que constituye la esencia del misticismo carmelitano, cristaliza y se manifiesta en obras externas de virtud; son las virtudes morales, que acompañan y completan a las teológicas; es en la Reforma de santa Teresa la oposición a la doctrina luterana de la fe sin obras, muerta. Es otro carácter de la mística del Carmelo.

«¡Obras, hijas, obras quiere el Señor!», exclamaba santa Teresa [1] Y este grito de la Madre es la expresión del término inmediato de toda esa vida de oración, que constituye una parte de nuestro espíritu. Porque no es la oración un término en nuestra escuela; no es más que un medio; bien claro nos lo dirán los discípulos inmediatos de los sublimes Reformadores, y bien lo dan a entender nuestros Maestros. Esa vida interior ha de resolverse en obras.

Cuando el alma ha subido más alto en las ascensiones espirituales y ha llegado más cerca del foco de caridad, que

1. *Moradas* V, cap. 3, pág. 604.

es Dios, más ardores siente en el pecho, y conociendo mejor lo que es Dios y viendo desde aquella altura lo que es el mundo, siente la desazón del celo, quiere descender de sus encumbramientos y volver al mundo para contar a los hombres lo que ha visto en Dios, para que ellos también le amen y amándole disfruten de aquella beldad desconocida. Son los deseos y lágrimas de Teresa, que quisiera ser varón para poder predicar a los infieles, y que se desahoga corriendo Castilla y Andalucía levantando altares a Jesús; es lo que la mueve sin descanso haciéndola pasar por fémina inquieta y andariega. Es lo que hace a san Juan de la Cruz recorrer la cercanías de Duruelo predicando, y descender todas las semanas desde su retiro del Convento del Calvario a confesar a las monjas de Beas, y consolar a los enfermos de Granada.

Ese misticismo quietista, que desprecia las obras, reduciéndolo todo a una vida de oración perezosa y haragana, estará siempre en pugna con la mística del Carmelo. Hasta en la séptima morada del *Castillo*, vemos a santa Teresa con el huso y la rueca entre las manos.

Añadamos a estos caracteres uno más universal, porque se extiende y difunde por todos ellos: es el psicologismo, que ilumina todas las páginas de los libros de nuestros Maestros, y nace del genio de nuestra raza. Todo se estudia y se trata aquí en relación con ese mundo interior; todo se ve y se mira desde ese fondo del alma, celebrado por los autores alemanes, y a donde se entra por místicas y espirituales introversiones. Ahí, en ese centro, el más profundo del alma—como canta san Juan de la Cruz—se realizan las misteriosas comunicaciones con Dios, y de él sale

la esposa del *Cántico espiritual* en busca del querido; ahí se celebran también los místicos esponsales. La unión será estrechísima; el alma parecerá Dios y Dios embestirá al alma, pero jamás se pierde en él. El sentimiento de la propia personalidad arde inextinguible en el pecho de la esposa retratada por san Juan de la Cruz, y hasta en la séptima morada, cuando el espíritu de Dios y el espíritu del hombre se juntan como dos luces, que se confunden en un resplandor único, todavía permanecerá entera la conciencia de la criatura, y los Maestros nos aseguran la posible separación. No importa que la vidriera parezca el sol, o el leño fuego; participando y todo de sus propiedades, tiene cada uno su esencia inconfundible, y nunca podrá allanarse la infinita diferencia, que los separa.

Santa Teresa observará la sutil distinción entre el alma y el espíritu, y san Juan de la Cruz irá notando todos los movimientos del alma, desde que comienza a recibir la forma de la infusa contemplación en las *noches* pasivas, hasta que arde transformada en medio de la *Llama de amor viva*. Otros maestros se dedicarán a formular reglas de conducta; san Juan de la Cruz y santa Teresa, sin abandonar esto, se distinguen por su sagacidad en describir con detalles esos movimientos del alma, y no habrá afección ni sentimiento del espíritu, que no adviertan. Y si en las primeras páginas de la *Subida* observamos los del alma afectada con apetitos, y en las últimas los del espíritu esclavo de sus pasiones, en la *Noche* nos sonreimos ante la magnífica descripción de las imperfecciones de los principiantes. Al mismo tiempo se entretiene santa Teresa en escribir un tratado sobre la psicología de los melancólicos, y nos narra en el

libro de la *Vida* los esfuerzos de su alma por desprenderse de las criaturas y entregarse a Dios por el ejercicio de la oración mental. Su observación sobre la diferencia de la voluntad y del amor nos encanta [1], y nos parece un delicado juego psicológico cuando trata de distinguir la imaginación o el pensamiento, como dice, de la inteligencia. [2]

Todo, Dios y las criaturas, se estudia en nuestra escuela en relación con el alma humana. Nada de abstractas disquisiciones sobre los atributos divinos en sí mismos, ni acerca de las propiedades de los seres: todo ha de ser en relación con el espíritu del hombre. Es la tendencia psicológica de nuestra escuela y de nuestra raza, tendencia que no es en nuestros maestros tan afectiva y amorosa como en los franciscanos, ni siquiera como en los agustinos, de los cuales—del gran Doctor de Hipona—lo aprendieron en parte los hijos del *Poverello*; es la nuestra una tendencia armónica—como dijimos--medio intelectualista, medio afectiva, mitad descriptiva, mitad sistemática, pero que gira siempre en torno a ese «centro del alma» cantado por el místico Doctor; que siempre tiende a la *séptima morada* descrita por santa Teresa. Hasta estos símbolos, son símbolos nacidos del psicologismo de los maestros, que reflejan ese carácter de la mística carmelitana.

Tales son los caracteres de nuestra escuela: armonismo en la doctrina y en la exposición, carácter propio de toda escuela que, precedida de otras, que la preparan, llega a la perfección; firmeza y robustez de espíritu, que se alimenta con fuertes y desabridos manjares de cruz y de ne-

1. *Conceptos*, cap. IV, pág. 755.
2. *Moradas*, IV, cap. 1. pág. 570.

gaciones; radical oposición al iluminismo y al misticismo sensiblero, que vive de dulzuras empalagosas; vida de fe, de esperanza y de caridad como esencia de la vida interior, que debe resolverse, al fin, en una opulenta manifestación de obras externas de virtud, en contraposición a la fe sin obras de la teología protestante y al ocioso quietismo de la *Guia* de Molinos; y en fín perenne iluminación de observaciones psicológicas, que alumbran los más abstrusos misterios de ese mundo y de esa vida interior.

En otras escuelas se darán rasgos de estos; pero todos estos caracteres juntos sólo se dan en la mística carmelitana. De los franciscanos nos distingue la negación de los gustos y cspirituales deleites con ese recelo por todo lo que suena a visión o revelaciones; de la escuela agustiniana, que reduce sus doctrinas al adiestramiento y dirección de la voluntad, nos separa la trascendencia que tiene entre nosotros la parte intelectiva, y que comienza ya en la purgación activa del entendimiento adoctrinada en el libro segundo de la *Subida*; que sigue en las noches pasivas donde la inteligencia se purifica con aquel «rayo de tiniebla,» que decía el Areopagita, y se perfecciona en la bodega interior del *Cántico espiritual*, donde, mientras bebe amor la voluntad, recibe infusión de luces la inteligencia del alma.

Pero esta importancia, que tiene en nuestra escuela el entendimiento, no llega nunca a entibiar los ardores del corazón. Ya veremos cómo nuestros autores establecen un círculo de operaciones de la inteligencia y de la voluntad, que se suceden y se causan mutuamente, porque el conocimiento causa el primer amor, pero este amor causa mayor conocimiento, y la mayor inteligencia engendra más fuerte

amor, y este amor ilumina de nuevo el entendimiento, que a su vez causará mayor amor. Por esto se distingue nuestra escuela de la mística dominicana, donde lleva casi toda la parte el entendimiento. A base de su doctrina de la excelencia de la inteligencia sobre todas las demás facultades del hombre, la mística se desarrollará casi exclusivamente en el orden intelectivo, aunque tenga su complemento en la voluntad. El angélico Maestro dirá que la oración es esencialmente intelectiva.

De otras escuelas anteriores—la benedictina y la de Ruysbroeck—la separan diferencias más visibles todavía. La primera concede a la liturgia una importancia muy superior que la nuestra, y la segunda excluye la unión de las potencias y se regala con una unión sin intermedio, cosas bien ajenas al misticismo carmelitano.

En suma: existe la escuela mística carmelitana con caracteres propios bien definidos. Fundada por san Juan de la Cruz y por santa Teresa, lleva la marca de su espíritu inconfundible. Recibe vida de ese espíritu, que anima a la Reforma, y tiene su código en las obras de los Maestros y su explanación en los tratados de sus discípulos.

CAPITULO II

Antecedentes de la escuela carmelitana

Si toda escuela perfecta, cualquiera que sea su carácter, tiene precedentes en la historia del pensamiento, porque la agrupación supone la existencia anterior de aquello mismo que se reune, las escuelas eclécticas sobre todo resultan inexplicables cortada su relación con esas escuelas anteriores, que les prestaron los elementos de que constan. Y la mística carmelitana, que como ciencia experimental es patrimonio inmediato e íntegro de la vida misma del Carmelo, tiene, sin embargo, en fuerza de ese carácter del eclecticismo de que hemos hablado antes, su entroncamiento con un misticismo anterior y vario, que, como causa ocasional remota, conviene conocer al estudiar la nuestra, que fué tomando rasgos de esa espiritualidad magnífica, que la precede, y de la cual heredó todo lo bueno que tenía: Es la fuente que mana junto al trono del Cordero y se divide después en diversos arroyuelos para juntarse al fin y formar el rio con que riega santa Teresa el jardín de su apólogo; son las chispitas de luz, que brillan desparramadas allá en la oscuridad de los tiempos antiguos y medios, y que van viniendo hacia España y que al juntarse en el alma de san Juan de la Cruz forman la *Llama de amor viva* y encienden

las «lámparas de fuego», que lucen en «las profundas cavernas del sentido».

Comenzando por algo preciso y cierto: señalemos como fuente abundosa del misticismo carmelitano el famoso libro *De Institutione primorum monachorum*, que es, a su vez, cifra y compendio de las doctrinas espirituales de la Orden por los años de 1150 en que se escribió. [1] No es este libro la fuente ni el fundamento de nuestra doctrina ni de nuestro espíritu, pero sí la expresión oficial del mismo en aquellas remotísimas edades. Por eso cuando san Cirilo de Constantinopla, tercer general latino de la Orden, escribió su famosa epístola hacia 1230 ya se sirvió del libro *de Institutione* como del más autorizado monumento de nuestra tradición; y con él delante de los ojos, podemos prescindir—para nuestro intento— de todo lo anterior, y comenzar por él esta brevísima indicación de los antecedentes de la escuela mística carmelitana, tal como la hemos precisado en el capítulo anterior.

En ese libro aparecen ya claras y precisas las líneas generales de nuestra espiritualidad, que descansa como en doble fundamento, sobre una total pureza del alma y una oración asidua o continua meditación de la ley y perfecciones divinas.

«Doble es el fin de nuestra vida—leemos en el principio del libro—: uno, que adquirimos por nuestro esfuerzo y el

---

1. *De Institutione primorum monachorum* apud *Commentaria in Regulam primitivam etc. Authore P. F. Thoma a Jesu.—Salmanticae, apud Joannem Ferdinandum MDXCIX.* A cerca del tiempo en que se escribió este libro véanse los eruditos estudios: *El Monte carmelo, estudio histórico-crítico* por el P. Florencio del Niño Jesús, P. 1.ª c. IX p. 123.—*Etudes carmelitaines*, t. I, pág. 279 seqs.—*The Irish ecclesiastical Record.* sept. 1911;—P. Wessels: *Analecta Ord. Carmelitarum*, pág. 278 (año 1915)

ejercicio de las virtudes, y es la pureza del corazón: otro, que Dios nos concede gratuitamente, y es el gustar acá abajo la virtud de la divina presencia y la dulzura de la eterna gloria.» [1] Y el autor sigue explanando estas dos partes, pero haciendo siempre consistir el medio necesario para la perfección en la realización de lo primero--la renuncia de todo—; este es el fin, dice, de la vida monástica. [2] El otro—la infusa contemplación—es puro don de Dios y como tal no puede ser fin preceptuado. Santa Teresa traducirá así esta doctrina: «No porque en esta casa todas traten de oración, han de ser todas contemplativas. Es imposible...; esto es cosa que da Dios.» [3] Los grados de este desprendimiento son cuatro: el primero, de las riquezas, patria y parientes; el segundo, la renunciación de la propia voluntad y el enfrenamiento de las propias pasiones; el tercero, la pureza y soledad del corazón y del cuerpo; y el cuarto, un apartamiento de todo pecado con posesión de perfecta caridad. [4]

La necesidad de esta total desnudez—añade el autor dando una razón profunda, que recogerá san Juan de la Cruz para levantar sobre ella el edificio de sus noches activas—nace de la misma naturaleza del alma y de las demás

1. «Cujus vitae duplex dignoscitur esse finis: unus quidem, quem per laborem nostrum et virtuosum exercitium, divina adjuvante gratia, acquirimus. Hoc autem est offerre Deo cor suum purum ab omni actuali sorde peccatorum. Quem finem attingimus cum sumus perfecti in charitate... Alius autem hujus vitae finis est mero Dei dono nobis collatus: videlicet, non solum post mortem, sed etiam in hac mortali vita aliqualiter gustare in corde et experiri in mente virtutem divinae preasentiae et dulcedinem supernae gloriae.» *De Institutione*, cap. 2, pág. 44. (edic. cit.)

2. «Tu ergo, fili mi, si vis esse perfectus et usque ad finem monasticae vel eremiticae vitae pervenire ibique de torrente bibere, vade contra Orientem, hoc est contra originalem tuae carnis cupidinem ac concupiscentias ejus.» *Ibid.*, cap. IV, pág. 48.

3. *Camino*, cap. XVII. pág. 418, (ed. 1922).

4. *Ibid.*, cap. III, IV, V y VII, pág. 45-55.

criaturas. Todo ser y toda naturaleza es perfecta, limpia y noble en su género. Pero esa misma naturaleza en sí perfecta, resulta baja y vil comparada con otra superior. Cuando una naturaleza se mezcla con otra inferior a ella, pierde, en parte, su nobleza, queda rebajada e impura al contacto de esa otra naturaleza inferior, que es vil comparada con ella, aunque sea perfecta en su género. El alma —continúa discurriendo el autor *De Institutione*—es más noble que todas las cosas de la tierra. Unirse a ellas por el afecto es ponerse al nivel de ellas; es, por lo tanto, rebajarse, envilecerse, mancharse. No importa que todas las cosas sean buenas, nobles y perfectas; lo son en sí; no en comparación con las superiores; y todo lo superior que baja hasta lo inferior, baja también de su dignidad y nobleza, y adquiere las propiedades de lo inferior, que siendo nobles en lo inferior resultan mancha y degradación en las superiores. [1]

Para esto no basta abstenerse de todo lo ilícito; es menester que, privándose el alma de aquello, que siendo permitido, retarda sin embargo y amortigua el fervor de la caridad, vuele derecha a las alturas de un amor purísimo, que arda en la cumbre del monte abrasando en viva llama, como el fuego de Elías, hasta las piedras del altar del holocausto. [2]

---

1. «Omnis enim natura, licet in suo genere sit munda, superiori tamen comparata redditur turpis et immunda; et a sua dignitate cadit atque sordescit res nobilis cum inferiori naturae miscetur, licet in suo genere natura inferior non sordidetur. Nam et aurum cum argento sordidatur, si ei misceatur. Ego autem (ait divinum responsum, testante Scriptura) feci tam excelentis naturae hominem, quod eum constitui universae creaturae praesidem. Quamobrem licet creaturae sint mundae in suo genere, humana tamen corda cadunt a sua dignitate et sordescunt in creaturarum fruitione». *De Institutione*, cap. VI, pág. 52.

2. «Tu ergo, fili mi, ut promptius queas abscondi in Charit (id est in charitate) et ad finem destinatum pertingere, ibique de torrente bibere, evita non solum per me tibi prohibita

Llegada aquí, el alma contemplará a Dios con castos ojos y beberá del torrente de sus dulzuras. Es el término de la desnudez y de la mortificación de los sentidos. Cuando el alma se ha desprendido de todo y ha subido a la cumbre del monte, allí, en la cueva de su interior recogimiento siente pasar en un silvo suave la gloria de la cara de Dios. [1] Pero esta visión ni es clara ni duradera. El autor niega resueltamente la posibilidad de la visión facial en esta vida, y asegura que aún esa contemplación entreoscura es pasajera por causa del cuerpo corruptible, que no puede resistir la abundancia de esos espirituales deleites. [2]

Tales son las líneas generales de nuestra espiritualidad marcadas ya en aquellas remotísimas edades. San Juan de la Cruz las recogerá cuidadosamente para trazar con ellas el dibujo de su *Monte*, y así marcadas en sus laderas roqueñas, nadie podrá borrarlas. Seca y desflorada la hermosura del Carmelo, como lloró el profeta, todavía permanecerá imbo-

---

quae te totaliter a mea dilectione separant, ut sunt carnales concupiscentiae ei contrariae et cogitationes inmundae, sed etiam diffuge ea, quae te ab ardore dilectionis retardant». *De Institutione*, cap. VII, pág. 56.

1. «Quia enim propter charitatem Dei mundum et consortia hominum relinques, ut puro corde Deo inhaereas, mereberis divino colloquio abunde perfrui, ita ut oculta et futura interdum revelentur tibi a Deo. Tu ergo super omnipotentem deliciis inaestimabilibus afflues et elevabis ad Deum libere contemplandum faciem mentis tuae»: *De Institutione*, cap. VII, página, 59.

2. «Licet in inenarrabilibus affluas deliciis quandiu bibes de torrente meae voluptatis, duplici tamem ratione tuum gandium nondum erit plenum. Primo quidem, quum vehementissime et ex totis tuis praecordiis desiderabis tunc faciem meam clare conspicere, quam tum non poteris perspicue videre, non enim videbit me homo et vivet, quia ego lucem inhabito inaccessibilem, quam nullus homo in hac vita videt, sed nec videre potest. Secundo quoniam dum in illis ineffabilibus deliciis, quas bibes deto rrente meae voluptatis requiescere diutius conaberis, repente jam propter fragilitatem tui corporis ab eis remotus ad teipsum reverteris, corpus enim quod corrumpit agravat animan, et terrena habitatio deprimit sensum multa cogitantem. Hac itaque duplici ratione: quia sanctam faciem meam non poteris clare carnere, et quia oppresus corruptibili corpore non valebis diutius degustare, nec permanere in illa gloriosa dulcedinis contemplatione». *De Institutione*, cap. VIII, pág. 59.

rrable esa huella del espiritu eliano, grabada junto a la fuente del Tesbita. [1]

De esa fuente mana el agua de doctrina espiritual, que corre por las páginas de este libro y forma el arroyuelo, que, al atravesar por Europa y descender hacia España, va recogiendo otras aguas, que afluyen a él, y va engrosando el caudal de su corriente hasta formar el rio de la espiritualidad carmelitana del siglo XVI.

Todas las escuelas místicas han influido en ella.

Influyó la escuela benedictina. Esta, que nació en el alma del Patriarca de Nursia, donde vinieron a recogerse las corrientes del espiritualismo de los solitarios de Egipto y de los monjes de Occidente por medio de la *Collationes* e *Institutiones* de Casiano, culmina en las obras de san Gregorio el grande. Sus *Morales*, sobre todo, escritos por el monje y por el pontífice cuando el cuerpo yacía postrado por los dolores de una molesta y continua enfermedad, diríase que son comentarios, que el mismo Job puso a su libro. Purificada el alma por el dolor, su inteligencia se mueve serena y límpida, y la expresión sale apacible destilando mirra. Hasta la fantasía del santo parece clarificada, y le vemos enamorado del simbolismo bíblico, que desciende hasta él, por Orígenes y san Agustín, de la gran escuela de Alejandría. Sin embargo su misticismo no es idealista. Nadie ha de tratar de elevarse a las alturas de la divina contemplación hasta haberse ejercitado por largo tiempo en la mortificación y en obras de virtudes exteriores. El sufrimiento esclarece la inteligencia y, tras el fuego tenebroso

1. En prensa ya este libro leemos un notable artículo del P. Eugenio de san José sobre la doctrina del libro *De Institutione: Mensajero de Santa Teresa*, febrero 1930.

de esa purificación, se siente el aura suave, el *sibilus auræ tenuis* del profeta, en que se manifiesta la gloria del Señor.

Escritos los *Morales* para san Leandro, obispo de Sevilla, aquí llegaron antes que a ninguna parte, enviados por el mismo san Gregorio. Desde entonces su doctrina se hace común entre la gente hispana, y ellos serán uno de los primeros libros, que se viertan al romance castellano. Los leerá y anotará de su mano santa Teresa, y san Juan de la Cruz tomará de él su modo de interpretar la Escritura. Esa importancia que al sufrimiento dió san Gregorio en su libro, y esa predilección por los trabajos latirá en el fondo de nuestra escuela. [1]

La abadía de Cluny vino a aumentar entre nosotros la influencia benedictina, y la reforma del Claraval se comunica por medio de san Bernardo. Hildegarda, hoy casi desconocida, pero cuya vida y cuyos escritos ejercieron en otro tiempo una influencia extrordinaria, es la santa de las magníficas visiones; de su elevado misticismo beberán el mismo san Bernardo, que la escribe encomendándose a sus oraciones, y santa Isabel de Schönau, otra abadesa benedictina; y de santa Isabel de Schönau pasará,—por su *Liber viarum Dei*—a la insigne santa Gertrudis, una de las más célebres, sin duda, de estas insignes mujeres de la Edad Media. Su *Legatus amoris divini* se enlaza por una parte con el *Scivias* de Hildegarda, que le precede, y con el *Liber gratiæ specialis* de santa Matilde, su discípula, que

1. Sobre la lectura de los *Morales* por santa Teresa véase Etchegoyen: *L' amour divin. Essai sur les sources de sainte Therése.* Sobre su influencia en el Místico Doctor se indica algo en nuestro libro: *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria,* t. 1, páginas 35-36.

le sigue. Santa Brígida recogerá y vivirá de nuevo todo ese misticismo, y con sus *Revelaciones*, tan discutidas, cuya apología escribirá un español, y sobre todo con el *Exercitatorium vitæ spiritualis* de García de Cisneros, restaurador de Monserrat, entra en España, precisamente en los comienzos del siglo XVI, toda esa corriente de la mística benedictina, a formar el gran rio de la espiritualidad española de aquel siglo de oro.

Al mismo punto y al mismo tiempo llegó también, aunque por diverso camino, la gran corriente, casi río de la mística dominicana. Brota en el pecho del Patriarca de Guzmán, pero al pasar junto a las cátedras de Alberto Magno y de santo Tomás adquiere tal fuerza que indica bien el empuje arrollador, que ha de tomar muy pronto.

Si la escuela benedictina lleva por sello una marcada predilección por la liturgia y por la Escritura, la espiritualidad dominicana se distingue por una armonía de la contemplación y de la acción, bien expresada en la frase *contemplari et contemplata aliis tradere*, que miran ellos como lema de la escuela. Comienza en el alma del Fundador de la Orden, pasa enseguida al Beato Jordano de Saxe, cuyo espíritu se desborda en las *Epístolas* a las «hermanas de santa Inés» de Bolonia, y sigue en los legisladores Raimundo de Peñafort y Juan el Teutónico, cuya obra completa Humberto por un espiritual y precioso comentario, y en Hugo de san Caro, universal comentador de la Escritura, de cuyos libros se ha sacado un tratado completo *De vita spirituali*. Aquí sufre la escuela una profunda aunque preciosa transformación al ser tocada esa doctrina por el talento de Alberto Magno y al pasar por la angélica inteligencia

de santo Tomás: es un carácter de reflexión y de estudio, que dará a las doctrinas espirituales una firmeza inconmovible. En adelante no será solo el fruto de la contemplación lo que la escuela enseñe a los demás, será también el fruto de la reflexión y del estudio de sus doctores, que irá siempre unido a la eficacia de sus virtudes.

Toda la escuela se recoge en Alberto Magno, que comenta la *Mystica Theologia* del falso Areopagita y trasforma en libro de oración el de *Las sentencias* de Lombardo [1], y pasa íntegra a santo Tomás, que establece los fundamentos de toda escuela posterior, al estudiar la naturaleza de la gracia, de las virtudes y de los dones, al estabier los cánones de la vida contemplativa en las últimas cuestiones de la segunda Parte de la *Summa*, y al comentar los *Nombres divinos* del Areopagita.

La escuela está sólidamente establecida, y no importa que algunos frailes de la provincia romana, los llamados *Espirituales*, se desvíen hacia el iluminismo; los superiores atajarán oportunamente sus excesos de oración y abstinencia, y el espiritualismo dominicano seguirá corriendo, límpio y seguro, por ese cauce de oro labrado por sus doctores.

En Alemania hace un remanso. Las corrientes neoplatónicas, tan atacadas por el Angélico, enturbiarán un poco las doctrins de Thierry de Friburgo, y el panteismo árabe inficionará el misticismo de Eckart; pero todo se eleva y purifica al salir por los labios elocuentes de Tauler, y al fil-

1. La influencia de Alberto Magno en el misticismo español ha perdido mucha importancia al ser demostrado que el libro *De adhaerendo Deo* no es suyo. (M. Grabmann: *Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo.* Theol. Quartalschrift 1920, pág. 186).

trarse por el alma extática del beato Suso. Jamás la mística dominicana apareció más grande que en las obras de estos iluminados varones. Su doctrina descansa sobre un fundamento firmísimo de sólida teología, y va animada y esclarecida por un encendimiento exaltado, que eleva al autor a las más altas regiones del misticismo. Tan alto sube a veces, que Tauler pensaba que el alma llega a la facial visión de Dios en ese estado. Por el mismo tiempo, aunque en diverso lugar, dictaba santa Catalina de Sena su *Diálogo* y escribía sus *Cartas*, que con las obras de Tauler y de Suso, serán traducidas bien pronto al castellano, entrando así en la Península esa doctrina, que tendrá entre nosotros su representante en el tratado *De vita spirituali* de san Vicente Ferrer primero, y en el *Vergel de Consolación* de Benavente después, para explanarse al fin en la más armoniosa de las lenguas en las obras de Fray Luis de Granada. Nuestros Maestros se inspirarán en los libros de esta escuela. San Juan de la Cruz, llevará a sus escritos algunas ideas de Tauler con casi todos los principios fundamentales de santo Tomás, y santa Teresa leerá probablemente el libro de san Vicente Ferrer, ya traducido a nuestra lengua, y se sirve de las obras de Granada para meditar y las recomienda con encarecimiento a sus monjas. [1]

Paralela a la escuela dominicana, aunque quizá con más fuerza que ella, llega a nosotros la mística de los Frailes Menores. Como los dominicos ensalzaron la inteligencia, los franciscanos elevarán el corazón. La mística no será para ellos contemplación, será encendimiento del alma, fue-

1. Sobre las influencias de Tauler en San Juan de la Cruz véase nuestro estudio, ya citado, sobre el Místico Doctor, t. 1. pág. 45 segs.

go, que sube hasta la altura y que hace bajar al serafín de las seis alas. Este carácter se le dió el mismo san Francisco de Asís, todo amor y cariño hacia Dios y hacia las criaturas, y se perfeccionó con la influencia agustiniana, que vino a la orden de los Menores por medio de la abadía de san Victor. San Antonio de Padua y Adan de Marsh tuvieron relaciones con Tomás Galo, vercelense, y Alejandro de Halés vendrá a la Orden formado ya cientificamente en la escuela de san Agustín.

El espíritu de san Francisco le hereda íntegro el dulce san Buenaventura, y él da carácter de doctrina a lo que en el Patriarca era sólo un purísimo sentimiento. Su *Itinerarium* y su presunta *Mystica Theología* le harán pasar por el Maestro de la escuela afectiva, y dondequiera que se hable de misticismo allí estará el nombre glorioso del Doctor Franciscano. La mística no es, en sus libros, como en los de otros escolásticos, frias disquisiciones sobre Dios y sobre el conocimiento de sus perfecciones; es algo experimental e íntimo, es ya la «ciencia sabrosa,» que dirá san Juan de la Cruz, que entra en el alma por el *ápice de la mente* y se difunde, como unción del Espíritu, por todos los sentidos interiores. Así la concibió también, casi al mismo tiempo, nuestro Raimundo Lulio, y antes de que la literatura castellana posea un monumento del misticismo franciscano, vemos enriquecida la catalana con la joya de *El Libre d' Amic e d' Amat*, encantadora descripción de unos juegos del amor, que gime y canta al mismo tiempo; libro compuesto y escrito con chispitas de fuego escapadas del pecho del mártir mallorquín. También para él es la mística ejercicio de amor.

Si a esto añadimos el nombre de santa Angela de Foligno, cuyo misticismo se caracteriza por un sentimiento de la presencia de Dios en el alma, y a Herpio, cuya *Theologia mystica*, puesta primero en el *Indice*, se hizo después clásica, tendremos los cauces por los cuales entró en España la mística de los hijos de san Francisco, gracias al Cardenal Cisneros. Con su traducción de los libros de san Buenaventura y su edicción—la primera que se hizo—de las obras de santa Angela de Foligno, dió entre nosotros carta de naturaleza al misticismo de su Orden, y las primeras obras místicas originales, que se escriban en castellano—los *Abecedarios* y la *Subida del monte Sión*—serán debidas a plumas de los frailes menores. Las leerá santa Teresa y con eso se establece la corriente del misticismo franciscano con nuestra escuela, que recojerá sus amorosos encendimientos, para calentar con ellos las frialdades de la mística intelectualista.

Envueltas en unas y otros venían las claridades y los ardores de san Agustín. El es maestro de todas las escuelas. De los raudales de su doctrina bebieron san Gregorio y san Bernardo, santo Tomás y san Buenventura, y hasta el falso Areopagita copió sus ideas sín citarle. La mística cristiana, lo mismo que la filosofía y la teología, llevan impresa la huella del genio agustiniano, aunque no siempre su nombre. En la España del siglo XVI, como en todas las naciones de Europa, se leen sus obras, y los *Soliloquios*, que corren con su nombre traducidos al castellano, constituyen un lugar común de nuestra piadosa literatura. San Juan de la Cruz «era muy amigo de leer en un Padre Agustín *Contra haereses*» nos dicen las relaciones del tiempo, y en las

obras del místico español se citan los sermones *De Verbis Domini*, los *Soliloquios* y las *Confesiones*. Santa Teresa conocerá a san Agustín en sus hijas del convento de Gracia, y cuando las *Confesiones* vengan a sus manos, le parecerá ver en ellas la imagen de su espíritu.

Pero la mística agustiniana no vino a España solamente en las obras del gran Doctor. Sus hijos—los agustinos—la estudiaron y propagaron, y ya allá en los años del siglo XIII hallamos el tratadito del *Claustro del alma* de Guillermo Shenghan y las lecciones que de *vida contemplativa* daba el fervoroso Gualterio. Sigue la tradición mística agustiniana en el siglo XIV Enrique Weimar, autor de *La discreción de espíritu* y de *La perfección espiritual*, y por el *Itinerarium* de Rogerio Goodluck somos conducidos hasta las puertas del siglo XV. Antes de entrar en él hallamos a Juan Ruysbroeck, canónigo de San Agustín y cuyas obras, traducidas al latín por Surio, entran en España bien pronto para ejercer una influencia superior a la de todos los místicos anteriores. Rusbroquio, como aquí decían, será el místico *admirable*, que hablará a los españoles del *fondo del alma* y de la *unión inmediata* y *abisal* con Dios. De su obra maestra—la *De ornatu spiritualium nuptiarum*—tomará san Juan de la Cruz la doctrina de los *toques sustanciales*. Por el mismo tiempo aparece el *Contemptus mundi* del agustiniano Tomás de Kempis, según todas las probabilidades, y es ocioso decir nada de su influencia en nuestra mística, cuando anduvo mucho tiempo en las manos de todos, y mereció ser traducido por Granada y recomendado o prescrito como lectura favorita de las carmelitas en las *Constituciones* de la Madre Teresa.

Finalmente recogen la mística agustiniana fray Lope Fernández en su *Espejo del alma*, Luis de Alarcón en el *Camino del Cielo*, y aparece perfectamente formada en las obras del beato Orozco, que inspiran el tratado de *Theologia mystica* de Sebastián Toscano y el *De la unión del alma con Dios* del beato Montoya, para resolverse en galanura de lengua en los *Nombres de Cristo* y *Comentario a los Cantares* de fray Luis de León y en la *Conversión de la Magdalena* de Malón de Chaide.

Si a esto añadimos las obras de Gerson, que sistematiza el misticismo y de Dionisio el *Cartujano*, comentador de Casiano, del Areopagita y de san Juan Clímaco, los ardientes libros de san Lorenzo y las piadosas *Institutiones* de Blosio, obras todas ellas, que van acercándose ya a la síntesis, habremos recogido lo más notable de ese misticismo, que aparece a las puertas de la España grande de Isabel, de Fernando y de Cisneros. Es la espiritualidad de la Iglesia, que viene huyendo de la Reforma luterana, ya inminente, para recogerse en nuestra tierra; arroyuelos, aguas de misticismo, que se filtran en nuestro suelo para salir purificadas y juntas, formando el rio de la espiritualidad española.

CAPITULO III

El misticismo en España a mediados del siglo XVI

Hemos llegado a España. Cuando Cisneros hacía traducir al castellano el *Contemptus* y el *Stimulus amoris*, que pasaba como de san Buenaventura, las Epístolas de santa Catalina y la *Scala paradisi* del Clímaco, y hacía correr en el romance de Castilla la vida de santa Angela de Foligno, y el tratado *De Vita spirituali* de san Vicente Ferrer, con la *Vita Christi* de Ludolfo de Saxe, el Cartujano, iniciaba no solo la época de oro del misticismo español, abría también el gran periodo de la espiritualidad cristiana.

Fueron las primeras obras espirituales, que corrieron en nuestra lengua. La literatura catalana poseía ya desde el siglo XIII el bello *Libro del amigo y del amado* de Raimundo Lulio, pero la nuestra comenzaba entonces a alborear, traduciendo primero, para crear después.

No fué un salto brusco. La reforma emprendida con bríos de caudillo por aquel Cardenal, y que fué precedida por un periodo de sátira contra las costumbres desarregladas de eclesiásticos y de legos, fué el periodo de gestación de esa escuela magnífica; periodo largo en verdad, según convenía a la grandeza del engendro, y que anuncia ya lo que ha de ser la segunda mitad de aquel siglo. Comienza la reforma de las órdenes religiosas, fúndanse beate-

rios, y asustados aquí y escandalizados por la apostasía de Alemania, Inglaterra, Francia, Suiza y los Paises Bajos, reconcéntranse los espíritus, se exalta la fe de nuestro pueblo, y empuja a los unos a la lucha contra el hereje, mientras enciende en otros el fuego de la oración, que sube llameante a las alturas del misticismo.

Existe primero un periodo de simple espiritualidad. En él apenas se habla de éxtasis ni de contemplaciones. Son los novísimos lo que se predica y de lo que se escribe; la gravedad del pecado, la brevedad de la vida, lo vano de los deleites, lo pasajero y mezquino de las mundanas riquezas: tales fueron los asuntos predilectos en ese primer periodo, asuntos amenizados y confirmados con historias edificantes tomadas de los padres del yermo, firmemente creidas según las hallaban en los hagiógrafos de la Edad Media. Se habla poco de la oración mental, que está reducida a meditaciones imaginarias, y se concede, en cambio, muchísima importancia a la expiación por la penitencia del cuerpo y a los ritos y prácticas ceremoniosas, restos del espiritualismo medioeval. Engruénsanse las filas de los peregrinos y se multiplican las ermitas y los ermitaños, que se retiran del humano comercio para expiar sus pecados o para librarse del contagio del mundo. El Concilio de Trento hubo de regular estos deseos de vida solitaria, obligando a los ermitaños a recogerse en los monasterios. Los libros que mayor éxito alcanzaron en este tiempo fueron el *Contemptus mundi* y el *Flos sanctorum*, que no perderán su actualidad en todo lo largo del siglo XVI, y que veremos todavía en la manos de Santa Teresa y de san Juan de la Cruz.

Enseguida comienzan a aparecer las *Meditaciones*, entre las cuales sobresale la *Meditación de la Pasión para las siete horas canónicas* de Luis de Montoya, y junto a ellas los libros sobre la oración mental: *Vergel de oración* y *Monte de contemplación* del beato Orozco, el *Tratado de la oración* de Martín Alpizcueta, *Diálogo de la oración* del dominico fray Juan de la Cruz; libros y materia, que habían de culminar hermosamente en el tratado de *la Oración* y *meditación* de fray Luis de Granada, cúpula de oro de este período ascético incubador de la incomparable escuela mística española.

Esta está reducida a poquísimos libros en su primer período, si hemos de hablar de misticismo en el propio y riguroso sentido, que hoy tiene esta palabra: el *Tercer Abecedario* y la *Ley de amor* de Francisco de Osuna, la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo... Todo lo demás son libros ascéticos, o si no, traducidos al romance, como las *Instituciones* de Tauler y los *Tratados* de Serafino da Fermo. El *Oratorio* de Guevara, el *Exercitatorio* de Cisneros, *El arte de servir a Dios* de Alonso de Madrid, la *Agonía de la Muerte* de Venegas, que forman, con otros muchos de ese género, el núcleo de nuestra espiritualidad en la primera mitad del gran siglo, son todos ascéticos, por más que figuren en casi todos los estudios que se han hecho sobre los místicos españoles. Con más razón debiera figurar santo Tomás de Villanueva, en cuyo opúsculo *De la lección, meditación, oración y contemplación* vemos ya perfectamente clasificadas no solo la meditación y la contemplación, sino las dos especies de esta última; porque «algunas veces procede del Espíritu Santo—dice el gran

Arzobispo agustiniano—y otras proviene por vía del discurso»; y cuya *Exposición del Cantar de los Cantares* anuncia ya las bellísimas interpretaciones de san Juan de la Cruz; el P. Luís de Alarcón, agustiniano también, y que en la tercera parte de su *Camino del cielo* habla hermosamente de los grados y condiciones de la oración, y la *Mística theología* de Sebastián Toscano, impresa en 1568.

¡Qué grande nos parece ha de ser la escuela, que tiene por primicias los *Abecedarios* de Francisco de Osuna! Libros admirables por el fondo y por la forma, casi resulta mengua para ellos calificarles de precursores de las obras de Teresa, o de fray Juan de los Angeles. Creo que una de las grandes injusticias cometidas con nuestros autores ha sido acordarnos tan poco de este insigne franciscano, cuyos escritos no solo fueron escuela donde aprendieron todos los más celebrados místicos españoles de últimos de aquel siglo, sino que van también a la cabeza de nuestra literatura de oro. Su casticismo de la mejor ley y la riqueza y galanura de giros y de frases, hacen que siempre se lean con gusto, y nos dejan aquel saborcillo de la lengua añeja, recia y hermosa, muy otra de la blanda, afeminada y dulzarrona de estos tiempos.

El *Tercer Abecedario* y la *Ley de amor* son los primeros libros de mística escritos en castellano. No lo serán ciertamente en todas sus partes, y hasta nos parecerán chispazos leves o pálidos reflejos comparados con la *Llama de amor viva* de san Juan de la Cruz: pero si consideramos que son los primeros, y en vez de compararlos con lo que viene después, los estudiamos en su propio ambiente o volviendo la vista hacia atrás, comprenderemos el mérito de

aquel hombre, que tanto elevó de una vez nuestra mística y nuestra lengua. Osuna tiene además el mérito de haber armonizado antes que nadie la doble tendencia intelectualista y afectiva, que dividía las escuelas, inaugurando— aunque fuese tibiamente—esa unión de la escuela de la inteligencia y de la del corazón, que ha de ser carácter de la mística española.

Osuna abarca las oraciones infusas con el nombre de *oración de recogimiento*, que en su lenguaje es sinónimo de mística teología: «Ca unos la llaman Theología mística, que quiere decir escondida, porque en el secreto escondimiento del corazón la enseña el buen Maestro Jesús, que para sí solo quiso reservar este magisterio, del cual dió a sus siervos menos parte et facultad para enseñar a otros que de cualquier otra sciencia, queriendo como principal maestro guardar para sí la principal doctrina; porque entre las sciencias la theología es reyna et señora, que llama (según dice el sabio) a sus doncellas, todas las otras sciencias, al alcázar de la fe para que sirvan allí a su señora la theología; la qual aun es en dos maneras: una se llama especulativa o escudriñadora, que es lo mesmo, y otra escondida, que es la que se tracta o al que se institula este tercero alphabeto. No que en él presuma yo enseñarla, pues ninguno de los mortales la enseñó, porque Christo guardó para sí este officio de enseñar en secreto a los corazones en que viniesse, aquesta theología escondida como sciencia divina». [1] Y el autor sigue señalando las diferencias que

1. *Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual, agora nuevamente impresso et corregido y añadido la Tabla de los Tratados y capítulos que contiene-1544*, tract. VI, capítulo 2, fol. 52.

existen entre la teología dogmática o escolástica, que él llama «escudriñadora» y la mística o «escondida e divina sciencia», que «pertenece a la voluntad enamorada del Sumo Bien».

Con esto no excluye Osuna de la mística el conocimiento, por más que para él siga siendo con preferencia «sciencia e arte de amor», como buen franciscano. El autor excluye el discurso, no la intelección. Una página bellísima, digna ciertamente de san Juan de la Cruz, de cuyas doctrinas nos parece precursora, expresa esta armonía del conocimiento y del amor en la mística del Maestro de santa Teresa: «Los no exercitados en las cosas espirituales suelen mover muchas questiones e dubdas... porque si tenemos de assossegar íntimamente y acallar nuestro entendimiento, claro está que no tenemos de pensar nada; lo qual si es así que no has de pensar nada, podrase decir de tu exercicio aquello del Satírico: De no nada se hace nonada, y no nada se puede tornar en no nada. Desta manera suelen los hombres animales baldonar este santo exercicio... Empero decimos que puede haber perfección en este caso si dexamos de entender las cosas criadas por nos ocupar según todas nuestras fuerzas en solo Dios... Los que siguen este camino solamente se esfuerzan y exercitan en avivar el amor de Dios por solo amor, no curando de investigar razones para amar a Dios, no porque sea esto malo, sino porque ya tienen concluído y determinado de amar a solo Dios sobre todas las cosas, encumbrando su ánima hasta aquella fontal bondad de donde siempre procede amor... Y aunque no podemos amar lo que no entendemos, bástanos tener, muchos años ha, conocido a Dios por fe, y tener

muy assentado en nuestro entendimiento que él solo es digno de ser amado por sí mesmo; al cual nos retraemos recogiendo el corazón para lo amar con más unidad quasi presencialmente: ca no pensamos cómo amaremos a nuestro amigo cuando lo tenemos delante, sino luego, cesando el entendimiento de especular, sale con gran poder la voluntad produciendo amor. Y desta manera, como los varones recogidos provean a Dios delante de sí, hallan ser poquedad buscar razones de amar al que todo es amor, antes dizen que ya esto había de estar hecho; y que solamente nos habíamos de exercitar en la essecución de las tales razones: como los que se sirven de las reglas de su arte sin acotarlas ni pensar en ellas. Mira, pues, que este no pensar nada es más que suena... antes te digo que este no pensar nada es pensarlo todo, pues que entonces pensamos sin discurso en aquel que todo lo es por eminencia maravillosa; y el menor bien que tiene este no pensar nada de los varones recogidos es una atención muy sencilla e sotil a solo Dios.» [1] ¿Quién no recuerda ya el «no obrar del entendimiento» de que tanto nos hablará san Juan de la Cruz en la *Subida*, y el «tener acallado el entendimiento», tan recomendado por santa Teresa en las primeras oraciones místicas? Así se iba concretando la doctrina en España y preparando nuestra gran escuela.

El Padre Osuna distingue ya diversas maneras de recogimiento, y entre ellas un recogimiento infuso, semejante al explicado después por santa Teresa. [2] El Maestro franciscano declara su pensamiento con una comparación, que

1. *Tercer Abecedario*, tract. XXI, cap. V, fol. 204 vuelto y 205. (edic. cit).
2. *Ibid. ibid.* tract. VI, cap. 4, fol. 56.

repetirá al mismo propósito la autora de las *Moradas*: «Este exercicio recoge los sentidos del hombre a lo interior del corazón... y assí muy bien se puede comparar el hombre recogido al erizo, que todo se reduce a sí mesmo y se retrae dentro en sí, no curando de lo de fuera». [1] Todavía hay un grado superior de recogimiento, y Osuna le explicará por otra comparación, que recogerá san Juan de la Cruz: «Ya no queda sino la décima manera de recoger en uno a Dios y al ánima; lo cual de verdad se hace cuando la divina claridad como en vidriera o piedra cristalina se infunde en el ánima, enviando delante, como sol, los rayos de su amor y gracia, que penetran el corazón, siendo en lo más alto del espíritu primero recibidos; a lo cual se sigue el perfectísimo recogimiento, que junta y recoge a Dios con el ánima y el ánima con Dios; y la participación della es en el mesmo Señor en el cual está recogida toda». [2] Esto es puro misticismo, en el sentido propio del vocablo. Los sublimes Reformadores del Carmelo confirmarán de su experiencia y explanarán esta preciosa doctrina del místico franciscano: doctrina preciosa por lo que contiene, y por ser una de las primeras páginas que de propio y verdadero misticismo se escribieron originariamente en castellano.

Osuna dice que este recogimiento último es la cumbre del monte, donde se gustan cosas altas: y que «en este monte de Betel, que quiere decir casa de Dios, hay muchas mansiones, según dice el Señor». [3] Y el místico franciscano nos advierte desde un principio que esta vía de in-

1. *Tercer Abecedario*, fol. 56 vuelto.
2. *Ibid*, tract. VI, cap. 4, fol. 56 vuelto y 57.
3. *Ibid.*, Ibid., cap. 5, fol, 57 vuelto.

fuso recogimiento o theología mística no es para todos, ni el camino único para llegar a esa cumbre del monte de perfección: «Aquesta vía—dice—bien conoscemos que no es para todos; mas pues que nuestro Señor Dios lleva algunos por ella, y también otros con solo desearla de todas entrañas se han hallado en ella... es muy loable traer ésto a la memoria». [1]

En ese estado de infuso recogimiento realízase un singular fenómeno, que nosotros hemos aprendido en santa Teresa, y que la Madre leyó en el *Tercer Abecedario*: «Acontece a los que llevan vía de recogimiento salir en voces o en gestos exteriores. Las voces son una manera de gritos agudos muy sonables y penetrativos y que no se determinan a palabra alguna, porque no procede de la voluntad del hombre, ni se dan estos gritos adrede, ni vienen sobre pensado, sino por una manera de sobresalto y un alarido, que se levanta del corazón, que no lo pueden los tales evitar ni aun detener después de comenzado. Hay empero dos maneras de estos gritos: que unos tienen principios en alguna ferviente meditación, la otra manera, que se causa de un fuego que se enciende en el corazón, no por nuestra mano; y crece a las veces tanto, que si no rompiesen en gemidos, reventarían los pechos... Los que padecen esto querrían a las veces carecer dello, y no lo pueden evitar porque no está en su mano.» [2] San Juan de la Cruz llamará a esto hervor de vino nuevo, que estraga el natural.

Todavía hallamos otra preciosa descripción mística en el *Tercer Abecedario*, comunicación altísima hecha por Dios

1. *Tercer Abecedario*, próiogo, (al principio), sin foliar.
2. *Ibid.*, tract. IX, cap. 6. fol. 91 vuelto.

al alma, y que si no llega a ser visión clara, porque el Padre Osuna la niega absolutamente en esta vida, sí es soberana ilustración, que parece correr un poco los velos de la fe, como leeremos pronto en la *Llama de amor viva*: «Al entendimiento—escribe Osuna—se comunica otra manera de conocimiento más alta, que es como una media lumbre entre los comunes viadores y los comprehensores donde no dexan los varones recogidos la operación del entendimiento por no entender, sino por más altamente entender, para que su ánima sea llena de resplandores e ilustraciones divinas, donde se conocen cosas tan grandes y por tan alta manera, que ni las cosas conocidas, ni la manera del conocimiento se puede declarar, ni por palabras se puede dar a sentir lo que el hombre sintió y conoció.» [1] El místico franciscano añade en otro lugar que un don es dar Dios estas gracias, y otro don es saber darlas a conocer. [2] La madre Teresa repite la idea y las palabras del maestro, que aparecen subrayadas por su mano en el ejemplar que la santa manejó. Añadamos que el P. Osuna fué el primero que habló en castellano de un «gozo infuso». [3]

Pero ¿qué medios hay para «subir a la cumbre de la contemplación donde el alma más padesce que obra, y más es movida que mueve»; para llegar a ese espiritual *recogimiento* tan bellamente cantado en las páginas de este incomparable libro? El retiro, la abstracción de los negocios primero: «Si alguno—escribe el autor—quiere ser consolado y gustar las cosas de Dios, ha de permanecer en la cel-

1. *Tercer Abecedario*, tract. X, cap. 2, fol. 95.
2. *Ibid.*, tract. III, cap. 2, fol. 30.
3. *Ibid.*, trat. X, cap. 2. fol. 96.

da, si religioso; en la iglesia, si clérigo; en casa, si seglar» [1]. El Padre Osuna añade que para los seglares la oración propia es la vocal, mientras la mental lo es para los religiosos; porque «la oportunidad del tiempo y la santidad del lugar y la alteza de la religión y la buena compañía y la provisión alcanzada sin trabajo y la sagrada obligación de los votos y los contínuos ejercicios de virtud y buenos ejemplos y la mucha y muy santa doctrina y el concierto del tiempo y la disminución de los cuidados y la frecuentación de los sacramentos y otras cosas semejantes a estas, que he dicho, que no se me ofrecen, obligan y provocan a los religiosos a darse con todo estudio a la meditación y pensamientos de los santos misterios del Señor». [2]

Con esto ha de ir la penitencia y mortificación. «No des lugar al regalo—dice hermosamente—ni creas a quien te lo aconseja, sino esfuérzate a padecer algo por Dios, y aunque hayas volado en santidad, procura hacer una penitencia más que tus hermanos.» [3] Sin embargo Osuna admite la posibilidad de la divina contemplación en el alma que está en pecado, porque admite en ella la existencia de los dones «sacada la caridad.» [4] San Juan de la Cruz, fundado en la teología tomista y en su experiencia, rechazará enérgicamente esta doctrina, uniendo para siempre «inteligencia mística y amor.»

Pero el medio que para llegar al espiritual recogimiento más importancia tiene en la doctrina del místico franciscano es el «deseo de la divina dulcedumbre», las lágri-

1. *Tercer Abecedario*, trat. IX, cap. 4.
2. *Ibid*, trat. XIII, cap. 3, fol. 121 vuelto.
3. *Ibid.*, trat. XVII, cap. 7, fol. 170 vuelto.
4. *Ibid.*, trat. V, cap. 4. fol. 49.

mas amorosas, el amor regalado y ardiente. Las «lágrimas del recogimiento» obtienen una verdadera apoteosis en este libro. El Padre Osuna entona un himno ardiente a las dulces lágrimas de los varones recogidos, que llena cinco largos capítulos de su obra, y pienso que pocas veces habló el maestro de Santa Teresa con tan profunda convicción: en esas páginas vemos latir su alma andaluza y de franciscano.[1] La sublime Reformadora, que se guió algún tiempo por esta doctrina, nos previene contra ella en varios lugares de sus escritos. El Padre Osuna se indigna con los que ponen recelo en las almas acerca de las divinas y extraordinarias comunicaciones, y más todavía con los que quieren llevarlas por camino de cruz y desasimiento de todo consuelo y espiritual dulcedumbre, «como si tuviesen ellos—escribe indignado—tanta virtud como Cristo, que estando en la cruz aún se quejó por le haber sido quitada la divina consolación, que solía sentir en la parte sensitiva.»[2]

«Decir que no debemos buscar la espiritual consolación y gusto interior, que es una dulzura y refrigerio, que sienten los devotos cada uno en su manera; decir que esta consolación ni se debe buscar ni admitir cuando el Señor la da, o puede ser dicho diabólico o humano y ambos a mala parte».[3] Y el místico franciscano concluye: «Busquemos, pues, al Señor junto con su consolación y no lo dividamos de su dulcedumbre, aunque el demonio nos lo amoneste, sino que assí como lo creemos Dios y hombre, assí lo bus-

1. *Tercer Abecedario*, trat. X, caps. 1, 2, 3, 4 y 5, fol. 93 vuelto y seçs.
2. *Ibid.*, trat. XII, cap. 3, fol. 113 vuelto.
3. *Ibid.* trat. XII. cap. 3, fol. 113.

quemos Dios y dulce juntamente». [1] Es la exageración del elemento amoroso y atrayente de la escuela franciscana. El P. Osuna brinda con inefables regalos y dulcedumbres a los seguidores del recogimiento, y llega a pensar que cuando el alma no siente dulzuras es porque ama menos a Dios, porque el amor y los gustos van a su parecer siempre juntos como hermanos. [2]

La sola sospecha de que los regalos, que el alma recibe en la oración, pueden ser de mal principio, es cosa que no se aviene con el espiritualismo del *Tercer Abecedario*: «Ponte—dice—a todo lo que te viniere en la oración interior, creyendo que no verná sino de la mano de Dios, e por entonces, como dije, no cures de saber qué cosas son aquellas que pasan por tí o que se obran en tí, sino confía, porque si esto no haces, y quieres mirar y remirar, perderás la gracia, que entonces obra, no queriendo que pongas en ella tus ojos para conocerla, sino tus manos para la abrazar y tu corazón para la amar y tus oidos para la obedecer y tu boca para la gustar y tu cuerpo y tu ánima para la recibir». [3] San Juan de la Cruz refutará esta doctrina sin mentar al místico franciscano, pero copiando a veces sus palabras.

Una cosa, sin embargo, quedará impresa en nuestra escuela de esta doctrina de Osuna: la reprobación de la tristeza y melancolía: «En la via del recogimiento—escribe el místico andaluz—aquel aprovechará más, que conservare más el alegría en su corazón». [4] Los melancólicos no valen

1. *Tercer Abecedario*, trat. XII, cap. 4, fol. 115.
2. *Ibid.*, trat. XII, cap. 5, fol. 115 vuelto.
3. *Ibid.*, trat. V, cap. 4. fol. 49 vuelto.
4. *Ibid.*, trat. XIV, cap. 5, fol. 131 vuelto.

para esta mística alegre y afectuosa, que florece en el regalo del espíritu y rezuma consolaciones del cielo. [1] La fundadora de los Descalzos del Carmen escribirá a este propósito páginas elocuentes: en sus palomarcitos no han de morar espíritus melancólicos, encapotados, de esos que hacen la santidad hosca y huraña. Sobre el espíritu de austeridad y cubriéndole ha de estar el de alegría: lo llevamos, como emblema, en nuestro hábito: sobre la obscura jerga pegada al cuerpo, ha de ondular la capa refulgente de luz y de blancura.

El último y más excelente medio para llegar a la posesión de Dios por la oración de recogimiento es la Humanidad de Cristo. Porque «si todas las cosas criadas—escribe el autor del *Tercer Abecedario*—son escalera para que los pies de los sabios suban a Dios, mucho más lo será la sacra Humanidad de Cristo, que es vía, verdad y vida» [2] Sin embargo Osuna pensó que hay estados en la vida espiritual en los cuales estorba la Humanidad de Cristo y detiene al alma impidiéndola subir a mayor perfección, y el místico la envuelve en la misma regla que a las demás creaturas: «Hallamos escrito que conviene, a los que se quieren allegar a la alta y pura contemplación, dejar las criaturas y la sacra Humanidad para subir más alto y recibir más por entero la comunicación de las cosas puramente espirituales, conforme a lo que dice san Cipriano: La plenitud de la espiritual presencia no pudiera venir, mientras la corporal de Cristo estaba presente al acatamiento de la

1. *Tercer Abecedario*, trat. XIV, cap. 6, fol. 132 seqs. Osuna retrata hermosamente la tristeza «que oscurece el ánima y se entra en el corazón y parece que tiene de negro sus alas y pone luto en lo de dentro y en lo de fuera». *Ibid.*, cap. VII, fol. 133 vuelto.

2. *Ibid.*, prólogo.

carne apostólica. San Bernardo y san Gregorio e san Agustín e Gerson e todos los que han hablado sobre la ida del Señor al cielo para que viniese el Espíritu Santo, se conforman a san Cipriano diciendo que los apóstoles estaban detenidos en el amor de la sacra Humanidad; la cual era menester que les quitassen para que assí volassen a mayores cosas desseando la venida del Espíritu Santo, que les enseñase a conocer a Cristo, no según la carne sino según el espíritu» [1] Hasta aquí aparece subrayado por santa Teresa en el ejemplar que manejó del *Tercer Abecedario*. Osuna prosigue: «Pues que a los Apóstoles fué cosa conveniente dejar algún tiempo la contemplación de la Humanidad del Señor para más libremente ocuparse por entero en la contemplación de la Divinidad, bien parece convenir aquesto algún tiempo a los que quieren subir a mayor estado». [2] Más adelante, en el tratado XVI, el autor insiste en lo mismo, y confirma la doctrina del prólogo. [3] Estas enseñanzas del gran místico franciscano hicieron llorar a santa Teresa, que las siguió por algún tiempo, y ellas inspiraron algunas de las más elocuentes páginas de la *Vida* y de las *Moradas*. [4] Desde entonces, la devoción a la Humanidad de Cristo es carácter de la mística carmelitana.

Así, de una manera y de otra, ofreciendo doctrinas de puro espiritualismo y dando ocasión para retocar otras, el Padre Osuna es el último eslabón, que une a la escuela carmelitana con la mística anterior. Las páginas de sus libros inspiraron muchas de los libros de nuestros Maestros,

1. *Tercer Abecedario*, prólogo.
2. *Ibid., ibid.*
3. *Ibid.*, trat. XVI, cap. 6, fol. 169.
4. *Vida*, cap. 22, pág. 158 seqs. (edic. 1922). *Moradas* VI, cap. 7, pág. 652 seqs.

y cuantos nos gloriamos de ser discípulos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz miramos con veneración y con cariño a aquel dulce maestro franciscano, que, si no acertó en todo, ofreció valiosísimos sillares para levantar el *Castillo Interior*, y rasgos para trazar la *Subida del Monte Carmelo*.

Esto último nos recuerda el título de otro libro de origen franciscano también, y andaluz, aunque muy inferior en mérito al *Tercer Abecedario*: la *Subida del Monte Sión*. Sabemos que lo leyó santa Teresa y es muy probable que su título inspirase el de la primera obra de san Juan de la Cruz. Por eso conviene conocerlo, como el punto de contacto, juntamente con el del Padre Osuna, de nuestra mística con la mística anterior.

Bernardino de Laredo, lego como era, no podía crear una obra como Francisco de Osuna, predicador afamado de Carlos V. En la *Subida del Monte Sión* faltan el método y la unidad que se admiran en el *Abecedario*, y su lenguaje no tiene ninguna de aquellas magníficas cualidades, que embellecen la obra del primer Maestro de santa Teresa. Abunda sin embargo en páginas de puro misticismo, aunque conceda su gran parte a ejercicios ascéticos y de la más rudimentaria oración.

Cinco grados tiene la escala de esta *Subida del Monte Sión*: «lición, oración, meditación, contemplación y espiritualidad. Con la lición—dice Bernardino de Laredo—busca el ánima lo que quiere; con la oración lo demanda; la meditación lo recibe, en la contemplación lo posee y goza de toda quietud y paz, y en la espiritualidad pura y simple y verdadera conoce a su Hacedor, que demanda ser

buscado en espíritu y verdad» [1] El autor describe con un ejemplo esa quietud del alma en la contemplación u oración «por vía de recepción» como él la llama; ejemplo y doctrina, que nos recuerda una página célebre de la *Llama de amor viva*. Compara el lego franciscano el espíritu en este estado a un lienzo o pergamino dispuesto para recibir una pintura y añade: «Esta es pura recepción, y tal ha de estar el ánima, que ya ha sido ejercitada y sabe por experiencia la quietud que se requiere para esperar el querer del pincel de su pintor. De manera que sepa que lo que de su parte le pertenece proveer es estar raida de todo deseo sensual; y quieta, sin pedir nada, espere la péñola o el pincel de su pintor, que son las visitaciones suaves, con las cuales sabe Dios dibujar cuanto él se quiere en el ánima preparada, la cual lo que así recibe es por vía de recepción de sola la voluntad». [2] San Juan de la Cruz purificará la imagen y, perfeccionando la doctrina, las llevará íntegras a la más sublime de sus obras. [3]

Laredo nos habla también de una oración, que se hace en puro espíritu, semejante a la que describe el Místico Doctor en la *Subida* y a la cual encamina a sus discípulos: «La contemplación quietísima y reposada y muy pura—dice el místico franciscano—llámase oración mental, que quiere decir oración de sola el ánima en su pura sustancia esencial, ajena de sus potencias inferiores. Donde es de saber que oración mental absoluta y puramente, muy solamente es aquella en la cual el ánima encerrada en su quietud

1. *Subida del Monte Sión*, 2.ª parte, cap. XVI. pág. 176 (edic. 1617).
2. *Ibid.*, 2.ª parte. cap. XV, pág. 176.
3. *Llama de amor viva*, canc. 3, v. 3, § VIII, pág. 450-451. (edic. crit. P. Gerardo).

no entiende en lo que contempla». [1] ¡Cómo va concretándose el misticismo cristiano según nos acercamos a san Juan de la Cruz y a santa Teresa! No fué una floración extemporánea ni imprevista. Los fenómenos se van poco a poco precisando y los grandes Maestros lo recogerán todo elevándolo a la cumbre de la perfección en la vida y en la exposición, completando los detalles y creando o descubriendo muchísimos fenómenos hasta entonces desconocidos, pero sin desdeñar lo que estaba ya descubierto y declarado.

En esta purísima contemplación—añade en otro lugar fray Bernardino de Laredo—«no obra ya el entendimiento, ni la razón natural.. sino que obra en ellos solo Dios.» [2] Ciencia secretísima, «el Maestro que a las ánimas la enseña es la sabiduría increada... Esta ciencia escondida, que Dios infunde en el ánima encerrada en su quietud, sobrepuja a toda obra natural, por lo cual todo lo que podemos en este tiempo por nuestra industria ayudarnos, se nos convierte en muy cierto impedimento.» [3] A veces confunde el autor el pensamiento con el discurso, y parece que excluye el conocimiento de la mística unión, cuando en rigor le supone: «Ciencia infusa o sabiduría escondida o secreta o mística theología o exercicio de aspiración significa un súbito y momentáneo levantamiento mental, en el cual el ánima, por divino enseñamiento es alzada súbitamente a se ayuntar por puro amor, por vía de sola afectiva a su amantísimo Dios, sin que antevenga medio de algún pensamiento, ni de obra intelectual o del entendimiento, ni de

1. *Subida del Monte Sión*, Parte 3.ª, cap. 2, pág. 282.
2. *Ibid.*, Parte 3.ª, cap. V, pág. 293.
3. *Ibid.*, ibid., cap. VIII, pág. 301.

natural razón.» [1] El autor parece admitir que por el ejercicio de este levantamiento se «viene a tal facilidad que casi cuantas veces al ánima bien amaestrada le pluguiere, tantas se podrá alzar momentáneamente a su Dios, y ayuntarse a él por amor.» [2] Santa Teresa corregirá estas imprecisiones del leguito franciscano, y copiará que el alma en ese estado «en no entender está entera, porque no sabe querer otra cosa sino amar, y aun amando no sabe entender cómo ama.» [3] Bernardino de Laredo proclama la consideración de los misterios y Humanidad de Cristo como materia propia de la más alta contemplación. [4] Quizá aludía a Osuna.

También contrasta con la doctrina del *Tercer Abecedario* la del vacío de los divinos regalos y celestiales consolaciones, que Bernardino de Laredo mira ya con cierta indiferencia en relación con la santidad: «En la vía de perfección—dice—los contemplativos quietos deben velar plenísimamente en renunciar su querer en la voluntad de Nuestro Señor, también en el quitamiento del deseo de las influencias, gracias e inspiraciones divinas, como de toda consolación, deseando a sólo Dios, y queriendo lo que él quiere en todas las cosas.» [5] Es la negación del «Dios dulce» que buscaba el autor del *Abecedario*. En cambio Bernardino de Laredo toma de Osuna la comparación del herizo para declarar el recogimiento. [6]

1. *Subida del Monte Sión*, Parte 3.ª, cap. IX, pág. 301.
2. *Ibid., ibid,,* cap. IX, pág. 302.
3. *Ibid.*, P. 3.ª, cap. XI, pág. 306.
4. *Ibid.*, P. 3.ª, cap. XIII, pág. 310.
5. *Ibid.*, Parte 3.ª, cap. XXI, pág. 328.
6. *Ibid.*, P. 3.ª, cap. XXII, pág. 335.

Para llegar a él debe el alma disponerse por su cuenta. El autor llama a esa disposición «*adquisita*», y se explica añadiendo; «Quiero decir, que recibe de Dios gracia para poderse disponer y ordenar a tener las condiciones, que se requieren en el ánima, que ha de venir a la contemplación quieta. Por manera que lo que el ánima pone en sí, siendo sus obras derechas, esto se llama adquirir» [1] Primero ha de servirse de oraciones vocales, ejercícios externos de virtudes, meditación discursiva y razonada. [2] Pero al fin, cuando vaya acercándose a Dios, ha de abandonar toda imagen y recuerdo de criatura, para quedarse en quieta y afectuosa contemplación; porque «es imperfección de las ánimas, largo tiempo exercitadas, pensar en particulares bienes de cualesquier criaturas, queriendo buscar en ellas causas para amar al que es piélago de amor infinitamente amable. Mas sobrepujando lo criado, y alzándose de todo ello, se vaya el ánima a Dios por súbito y momentáneo levantamiento». [3] Este levantamiento «cierto y verdaderamente pertenece a la dignación divina, la cual está sobre la disposición que a nuestra parte es posible». [4] Es el carácter de gratuita que caracteriza la contemplación infusa y sobre lo cual tanto han de insistir santa Teresa y san Juan de la Cruz.

El término de todo esto es el «amor esencial y unitivo». El autor no niega nunca el conocimiento, aunque algunos textos de su obra lo hagan a veces sospechar, pero su pre-

1. *Subida del Monte Sión*, P. 3.ª, cap. XXV, pág. 341.
2. *Ibid.*, P. 3.ª, cap. XXVIII, pág. 351.
3. *Ibid.*, Parte 3.ª, cap. XXVII, pág. 350.
4. *Ibid.*, P. 3.ª, cap. XXX, pág. 361.

ferencia por el amor es manifiesta. Por él caracteriza la quieta contemplación, y en fuerza y a impulsos de la virtud amativa, y no en alas del pensamiento, ha de subir el alma a Dios. Esta tendencia, tan franciscana, es más marcada en Laredo que en Osuna. Fray Bernardino distingue cuatro diferencias de amor, que señalan cuatro grados de la vida espiritual: el *amor operativo*, que nos hace andar cuidadosos y fervientes por llegar a la virtud y desechar nuestros vicios y tener vida ordenada; el *amor desnudo*, que pone en el alma cuidados de servir a Dios, y de quietarse en él, apartándola y desnudándola de su propio interes; el *amor esencial*, que va derecho a Dios sin medio de las criaturas, ni por vía de las potencias sino por aspiración afectiva, la cual súbito recoge el ánima en unidad de sustancia; y finalmente el *amor unitivo*, que, en total desnudez de lo que no es Dios y perfecta disposición del alma enamorada, es ayuntado al amor divino por la divina clemencia. El primero—añade el autor—conviene a los principiantes, que se despiertan a amar: el segundo a los que han aprovechado en la contemplación; el tercero ya es de los que van llegando cerca de la perfección, y el cuarto de los del todo perfectos en contemplación quieta.[1]

Si a esto añadimos el lindo «tratado de los misterios de san Joseph», que va al fin de este libro, y que sin duda debió de influir en la devoción que tuvo santa Teresa al glorioso Patriarca y que transmitió a su Reforma, habremos recogidos los puntos principales en los cuales este singular tratado se relaciona con la doctrina de nuestros

1. *Subida del Monte Sión*. P. 3, cap. XXVI, pág. 344.

Maestros, sirviendo, con los *Abecedarios*, de puente entre la escuela mística carmelitana y las diversas escuelas anteriores. Es el punto de unión y de contacto de nuestra doctrina con la doctrina antigua y tradicional.

Y en este sentido la escuela mística carmelitana procede de la escuela franciscana más que de ninguna otra, en aquello que el Carmelo recibió sobre lo que de antiguo tenía. Cuando santa Teresa leía los *Abecedarios* y la *Subida del Monte Sión* o comunicaba su espíritu con san Pedro de Alcántara no era solo infusión del espíritu franciscano en el alma de la Madre, era comunicación de aquel espíritu a toda la Reforma carmelitana. Por eso siempre leemos con inmenso cariño las páginas de esas obras sobre las cuales se posaron los ojos de nuestros padres; obras superiores en este orden a cuantas produjo por entonces la orden de san Francisco, sin exceptuar los regados tratados de los *Triunfos del Amor de Dios* y los *Diálogos de la Conquista*. Osuna es superior a fray Juan de los Angeles, por más que otra cosa se crea, y no alcanzamos a comprender cómo el autor de los *Triunfos* ha oscurecido la gloria del autor de *Ley de Amor*, a quien copia descaradamente. [1] El

1. Fray Juan de los Angeles ya no influyó ni en santa Teresa ni en san Juan de la Cruz, sino que fué influído por ellos. En nuestro estudio sobre el místico Doctor indicábamos nuestra sospecha de que el autor de los *Diálogos de la conquista* debió leer las obras manuscritas de san Juan de la Cruz a juzgar por algunas reminiscencias, que nos pareció ver en sus obras. *(San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, cap. XXII, pág. 471). Hoy podemos asegurar como cierto lo que entonces indicábamos como probable. Fray Juan de los Angeles no cita nunca a san Juan de la Cruz pero le copia literalmente, como a tantos otros autores. He aquí, a dos columnas, el texto de san Juan de la Cruz y el de Fray Juan de los Angeles:

Texto de san Juan de la Cruz

«En lo cual es de saber que antes que este divino fuego de amor se introduzca y se una en la sustancia del alma por acabada y

Texto de Fray Juan de los Angeles

«Para que esto se entienda más de raíz quiero que aquí advierta el piadoso lector, que antes que el fuego del amor divino se

Tercer Abecedario es ciertamente digna introducción a nuestra escuela. Bello en la forma, que va cargada de imágenes, apólogos y comparaciones, nos prepara a la lectura

perfecta purgación y pureza, esta llama, que es el Espíritu Santo, está hiriendo en el alma, gastándole y consumiéndole las imperfecciones de sus malos hábitos... Porque es de saber que el mismo fuego de amor que después se une con el alma, glorificándola, es el que antes la embiste purgándola; bien así como el mismo fuego que entra en el madero es el que primero le está embistiendo e hiriendo con su llama, enjugándolo y desnudándole de sus feos accidentes, hasta disponerle con su calor, tanto que pueda entrar en él, y transformarle en sí... En el cual ejercicio el alma padece mucho detrimento y siente graves penas en el espíritu, que de ordinario redundar en el sentido... enviando Dios fuego, como dice Jeremías, en sus huesos y enseñándola. Y así en esta sazón padece el alma acerca del entendimiento grandes tinieblas; acerca de la voluntad grandes sequedades y aprietos y en la memoria grave noticia de sus miserias... habiéndosele puesto esta llama tan esquiva, como dice Job... que le parece que Dios se ha hecho cruel.

No se puede encarecer lo que el alma padece en este tiempo; es a veces muy poco menos que el purgatorio. Y no sabría yo ahora dar a entender... hasta donde llega lo que en ella se pasa y siente, sino con lo que a este propósito dice Jeremías: «Yo varón que veo mi pobreza en la vara de su indignación; hame amenazado, y trájome a las tinieblas y no a la luz; tanto ha vuelto y convertido su mano contra mí. Hizo envejecer mi piel y mi carne y desmenuzó mis huesos; cercóme en derredor y rodeóme de hiel y trabajo; en tenebrosidades me colocó, como los muertos sempiternos. Edificó en derredor de mí, porque no salga; agravóme las prisiones. Y demás de esto, cuando hubiere dado voces y rogado, ha excluido mi oración. Cerróme mis caminos con piedras cuadradas, y trastornó mis pisadas y mis sendas». Todo esto dice Jeremías, y va allí diciendo mucho más; que por cuanto en esta manera está Dios medicinando y curando al alma en sus muchas enfermedades para darle la salud, introduzca y se una con la sustancia del alma, por acabada y perfecta purgación, su llama, que al fin es fuego, va gastando y consumiendo en ella las imperfecciones de sus malos hábitos; como lo vemos en un madero verde, que el mismo fuego que se enviste en él y le convierte en sí mismo, primero le enjuga con su llama y le desnuda de sus feos accidentes hasta que dispuesto, se hace la transformación que decimos. En este ejercicio el alma padece mucho detrimento, y siente graves penas en su espíritu, y a veces redundan en el sentido. Es el fuego que dijo Jeremías: «De lo alto envió Dios fuego en mis huesos y enseñóme». Aquí padece el alma grandes tinieblas en el entendimiento, en la voluntad muchas sequedades y aprietos, y en la memoria grave noticia de sus miserias, y parece habérsele Dios convertido en cruel como dijo Job.

Al fin es purgatorio y tan penoso que no sé yo palabras con que poder declarar su rigor mejor que con las que en sus *Trenos* dice Jeremías: «Yo varón que veo mi pobreza en la vara de su indignación, hame amenazado, y trájome a las tinieblas y no a la luz; tanto ha vuelto y convertido su mano contra mí. Hizo envejecer mi piel y mi carne, desmenuzó mis huesos, hizo cerco de muro en rededor de mí y rodeóme de hiel y de trabajo; en tenebrosidades me colocó como a muertos sempiternos. Edificó en mi rededor porque no salga; agravóme las prisiones. Y demás de esto, cuando hubiere dado voces y rogado, ha excluido mi oración; cerró mis caminos con piedras cuadradas y trastornó mis pisadas y sendas». Hasta aquí Jeremías con otras cosas que dejo; porque bastan estas para que se entienda lo que hace Dios en un alma cuando la pone en cura y trata de sanarla de todas sus enfermedades. Pónele el corazón sobre brasas para que se estruje y destierre de él todo género de demonios, como dijo el ángel a Tobías. Aquí van saliendo a luz todas sus dolencias y se las ponen delante los ojos, para que las vea y las sienta. Que como en el agua y humo que ha-

del *Cántico espiritual*, todo metáforas y alegorías; y profundo y original en el fondo, nos recuerda que estamos cerca de las profundidades de la *Subida* y de la *Noche*, y que el espiritual *recogimiento*, descrito hermosamente en el *Abecedario*, es un ensayo del alma, que quiere entrarse por el *Castillo interior* a descansar en la quietud y ocio regalado de la *séptima morada*.

---

por fuerza ha de penar según su dolencia en la tal purga y cura; porque aquí le pone Tobías el corazón sobre las brasas, para que en él se extrique y desenvuelva todo género de demonios. Así aquí van saliendo a luz todas sus enfermedades, poniéndoselas en cura Dios y delante de sus ojos a sentir... Así como la humedad, que había en el madero, no se conocía hasta que dió en él el fuego y le hizo sudar y humear, así se ha el alma imperfecta cerca de esta llama; porque levántanse en el alma a esta sazón contrarios contra contrarios... y unos relucen cerca de los otros, y hacen la guerra en el sujeto del alma... procurando los unos expeler a los otros por reinar ellos en ella... Hasta que esta llama acabe de purificar al alma... y transformándola en sí, la suavice y pacifique y aclarezca, como el fuego hace al madero cuando ha entrado en él.

Esta purgación en pocas almas acaece tan fuerte; solo en aquellas que el Señor quiere levantarlas a más alto grado de unión; porque a cada una dispone con purga más o menos fuerte según el grado a que la quiere levantar... Basta saber ahora, que el mismo Dios que quiere entrar en el alma por unión y transformación de amar es el que antes está embistiendo en ella y purgándola con la uz y calor de su divina llama; así como el mismo fuego, que entra en el madero, es el que le dispone antes que entre». *Llama de amor viva*, canc. 1, v. 4, pág. 397-401.

ce salir del madero el fuego se ve la humedad y frialdad que tenía, la cual antes no se conocía, assí cerca desta llama ve y siente el alma claramente sus miserias, porque se levantan en ella contrarios contra contrarios y unos relucen cerca de los otros y hacen la guerra en el sujeto del alma, procurando los unos echar y expeler a los otros por reinar ellos en ella. Y cuando esta llama acabe de purificar el alma, luego se une Dios con ella por amor suave, pacífico y glorioso, assi como el fuego, desterrados los malos y contrarios accidentes se apodera del madero.

Esta purgación tan fuerte, en pocas almas se halla; en solas aquellas que el Señor quiere levantar por contemplación a algún grado muy alto de unión y tanto es más fuerte cuanto más alto el grado. Digo en resolución que el mismo Dios que quiere entrar en el alma por unión y transformación de amor, es el que antes está embistiendo en ella y purgándola con la luz y calor de su divina llama, assí como el mismo fuego, que entra en el madero, es el que le dispone antes que entre». *Consideraciones sobre el Cantar de los Cantares*, lección XI, art. 2, pág. 273-274. (*Nueva Biblioteca de autores españoles*, tomo XXIV, Madrid, 1927).

Fray Juan de los Angeles sigue copiando otra página de la *Llama*—la que trata del *cauterio*—pero lo comparado basta para nuestro intento. Si se recuerda que el místico franciscano escribía su *Comentario a los Cantares* en 1599, ocho años después de muerto san Juan de la Cruz, no será necesario decir que el plagiario fué fray Juan de los Angeles y el plagiado el Místico Doctor. Lo qué hace con san Juan de la Cruz en el *Comentario a los Cantares*, lo hace con Osuna en los *Diálogos de la Conquista*, donde copia capítulos enteros del *Tercer Abecedario*, y con fray Luis de León en los *Triunfos del Amor de Dios*, muchas de cuyas páginas estaban ya íntegras en los *Nombres de Cristo*, no cita a ninguno.

CAPITULO IV

Santa Teresa y san Juan de la Cruz.

CARACTERES DE SU MAGISTERIO

Estamos ante la síntesis suprema del espiritualismo español. Mientras teólogos, juristas y escriturarios luchaban enfrente del movimiento protestante, y rebuscaban y esclarecían las enseñanzas de los Padres, para encontrar en su pureza la tradición corrompida por la teología luterana, la vida íntima de la Iglesia culminaba en dos espíritus gigantes, que recogían todas las luces, ardores y encumbramientos extáticos anteriores, para elevarlos a un grado de exaltación soberana al ponerlos en contacto con el ardiente sentimiento del alma española. El misticismo de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, abrasado en llama de amor viva, es la antítesis de la teología protestante, que, apagando la caridad, no puede vivir más que en el alma fría de un sajón. ¡Qué bella resulta esa llamarada del espíritu cristiano, que ardía en España, en contraste con la fe muerta, que desolaba la cristiandad en Alemania!

El misticismo de san Juan de la Cruz y de santa Teresa es uno integralmente. Los que han visto en sus doctrinas dos tendencias inversas no han entendido sus obras. No son dos espíritus ni dos sistemas: son dos momentos de una misma doctrina. Por eso son maestros de una misma escuela.

Entiendo que esa mala inteligencia de ver en los dos sublimes Reformadores algo así como una antítesis ha nacido de que nos hemos acostumbrado a no mirarles más que por un lado. Se ha visto en santa Teresa aquella regalada doctrina del amor expuesta entre tiernos suspiros al amado, y se la ha caracterizado por ella; se ponderan sus altas visiones, sus éxtasis, la milagrosa trasfixión de su pecho; nos la hemos imaginado siempre en las últimas moradas de su castillo encantado, sentada con la rueca en la mano y el cestillo de labor y de encaje a los pies; nos hemos fijado solamente en aquella eterna sonrisa de sus labios y en aquel gracejo de su lengua, y embebecidos y entusiasmados con este lado simpático y atrayente nos hemos olvidado de todo lo demás; no hemos penetrado lo que ocultan esas halagadoras apariencias. No hemos visto que aquella doctrina de amor envuelve como con rosas una corona de espinas, y que aquellos amorosos requiebros fueron precedidos de lágrimas amarguísimas y abandonos y desconsuelos infinitos; que aquellas visiones claras comenzaron por hondas y frias oscuridades, y que sus éxtasis y deliquios son el fruto de una implacable y despiadada penitencia, de un martirio de su cuerpo ensangrentado.

En cambio con san Juan de la Cruz ha sucedido lo contrario. Aterrados por los severos aforismos de sus negacio-

nes, que hallamos escristas en la falda misma de su místico *Monte*, le hemos visto envuelto siempre entre las oscuridades de sus *noches*, iluminado su rostro macilento por los siniestros resplandores de un fuego tenebroso, que luce en las profundas cavernas del sentido, donde habita siempre el místico. Sus *nadas* resuenan contínuamente en los oidos de nuestro espíritu, y nos parece que, mientras leemos las páginas de sus obras, no podemos quitar de delante de los ojos la imagen del fraile adusto y exigente, que nos va señalando con el dedo un camino escabroso y árido, donde no crece una yerba, desde donde no vemos una luz, ni oimos el canto de un ave, ni se nos permite volver la vista hacia atrás para ver lo que hemos andado por esa región helada, que parece de la muerte. ¡Qué terrible y desoladora resulta así la *Subida del Monte Carmelo!*

Y es que hemos entendido mal esas *nadas*, y cegados de momento por esas oscuridades de sus noches, no hemos visto que a la otra parte existe una región amplísima de luces y de encantos, donde hay «bosques y espesuras», que rodean un «prado esmaltado de flores,» por donde corre el agua de una «fuente cristalina,» que retrata los ojos deseados del querido. No hemos reparado en que después de aquella ingrata y tormentosa doctrina de negación se oye el canto de la tortolica y de «la dulce filomena» y que el áspero sonido de sus leyes de aniquilamiento se convierte muy pronto en la «música callada,» y que el amargor de la penitencia de los sentidos del cuerpo y del alma se torna vino adobado y mosto de granadas; recordamos las profundas cavernas del sentido y olvidamos que están iluminadas por vivísimos resplandores de unas lámparas de fuego.

Por eso se ha caracterizado a san Juan de la Cruz y a su doctrina por ese elemento oscuro, que constituye la parte negativa del misticismo, y que vemos en las *noches* y en las *Nadas* del Maestro, mientras se ha visto en santa Teresa la gran Doctora de la parte afirmativa, representada en el sol que alumbra perpetuamente las estancias del Castillo. Concepción incompleta de uno y otro; inexacta apreciación de los valores de san Juan de la Cruz y de santa Teresa, que viene de muy antiguo, de los primeros días de la Reforma, y que ha entorpecido y desnaturalizado casi cuantos estudios se han hecho sobre la doctrina de los incomparables Maestros.

No está ahí la diferencia de su obra doctrinal. Ambos trataron de las dos partes del misticismo, y si en san Juan de la Cruz resalta el elemento negativo no es porque no diese al positivo tanta importancia como santa Teresa; es porque supo dividir ese doble elemento, y cada uno aparece en sus obras separado, resaltando por igual en su sistema; porque tanto contrastan las tinieblas junto a la luz, como la luz junto a las tinieblas. En cambio en santa Teresa van mezclados, y pierden las tinieblas esa oscuridad de noche, que tienen en los libros de san Juan de la Cruz.

Y sin embargo la diferencia existe y es mucho más honda. No basta para separarles en dos escuelas; por el contrario, se completan el uno al otro; pero la obra sanjuanista se diferencia de la teresiana tanto como una demostración de una afirmación sencilla o de una llana descripción.

Y es que santa Teresa nos refiere el hecho; afirma la existencia del fenómeno y no pasa de ahí. Sus descripciones del alma en presencia de lo divino tienen toda la exac-

titud y el encanto de algo vivo, que se tiene delante de los ojos. Por eso el misticismo no es cosa muerta en sus obras; es algo animado, que se mueve en aquellas páginas elocuentes de tal manera, que ponen ganas de echarse a andar por «el camino de perfección» y de entrar, sin miedo a las sabandijas, en aquel interior Castillo. Ella tuvo la gracia de iluminar cuanto tocaba su pluma, y parece que saca a la luz del sol aquellas secretísimas operaciones, que se realizan en lo más hondo del alma. Sus obras son la epifanía del misticismo. Hay allí una sutileza de análisis que pasma, un distinguir las operaciones del alma de las del espíritu, que recuerda las agudas distinciones de san Agustín en el libro de las *Confesiones*. No importa que nos diga que no sabe filosofía; en sus obras la hay, y de esa original, que no se aprende en los libros sino en el estudio directo de las cosas. Y es una filosofía espontánea y natural, que nace de aquella inteligencia soberana de la monja carmelita. Lo que no hay es ese conocimiento de los principios universales, que sirven para explicar los efectos por sus causas, y que dan a la doctrina y a la descripción esa unidad, que tiene en la naturaleza.

Esto estaba reservado a san Juan de la Cruz. La mística, que es eminentemente descriptiva en santa Teresa, adquiere en él toda la luz y la firmeza de una demostración racional. No es que el Doctor extático prescinda de ese método llano de exposición; es que con él va ese otro método científico en el rigor del vocablo, y cuya ventaja está en que con la descripción del hecho nos da la razón del mismo. Porque san Juan de la Cruz tenía, al igual que santa Teresa, la experiencia de lo que escribía, pero tenía ade-

más profundos conocimientos filosóficos y teológicos, que le permitían penetrar hasta la esencia de los hechos. El sentía el fenómeno y luego se levantaba hasta su causa para explicar mejor la naturaleza de sus efectos. Por otra parte el Doctor estaba dotado de un entendimiento sutilísimo. Con razón le llamó Arbiol «el Escoto de la mística.» A veces nos parece que juega con las palabras, pero al fin vemos que no era juego de imaginación ni de ingenio; es que los ojos del águila descubren allí entidades nuevas, modalidades distintas de los seres, que nosotros ni siquiera sospechábamos.

Casi siempre procede por principios universales, que toma de la más alta metafísica; y, lógico inflexible, camina en derechura hasta la última consecuencia. Diríase que su obra es como su *Monte*: todas las líneas van a juntarse en un punto. Suben de la falda estrechándose hasta la cumbre, o descienden de la cumbre ensanchándose al llegar a los ribazos y estribaciones de la montaña, pero todas se tocan arriba. Así sucede con sus principios. Unas veces se eleva a ellos por la observación de los hechos, llega a lo universal por el conocimiento de los particulares, y otras desciende de lo general y de lo abstracto para explicar la naturaleza de lo particular y de lo existente. Y ¡qué iluminado queda todo, cuando el Maestro aplica uno de esos principios universales! Entonces no es una iluminación superficial; es un rayo de luz, que penetra hasta la esencia del fenómeno descrito y lo deja todo envuelto en resplandores. Jamás he comprendido aquella afirmación—casi universal—de que san Juan de la Cruz es oscuro. En resumen: el autor de la *Subida* nos presenta el misticismo con esa

trabazón y esa firmeza, que tiene una ciencia medio racional, medio empírica. San Juan de la Cruz fué verdaderamente el que con su filosofía dió forma científica a nuestra escuela.

Si el Carmelo no hubiese tenido más que a santa Teresa, la escuela mística carmelitana resultaría deficientísima por la ausencia de ese elemento científico, que se busca en toda escuela. No hubiese bastado que luego otros sabios de la orden hubiesen dado consistencia a las descripciones teresianas por una rigurosa aplicación de principios; eso serían apuntalamientos del edificio, nunca firmeza interna. Es necesario—ya lo dijimos – que sea el mismo el que experimenta el fenómeno interno y el que nos dé su explicación señalando la causa. De otra manera, hasta la misma apreciación del hecho puede ser torcida, si esa explicación ha de ser de lo que no hemos experimentado, y esta sola posibilidad de que el autor interprete mal la experiencia ajena basta para quitar a la mística ese carácter de omnímoda certeza, que necesita. Además esas explicaciones, que vienen de fuera, no sirven muchas veces más que de estorbo, como decía santa Teresa. La ciencia ha de estar en el místico y no en otro, que sirva de intérprete a sus experiencias.

De lo contrario tendríamos esa ciencia apriorística, que no tiene nada que hacer en la mística; ciencia, que quiere resolver las cuestiones de esa vida experimental acomodándolas a sus cálculos y a sus principios, como si la mística se resolviese como un problema geométrico. Los que así proceden no lograrán más que desfigurarla. El proceso ha de ser inverso. No ha de nacer la mística de la filosofía,

sino la filosofía es la que ha de levantarse como bellísima floración del misticismo. Y entonces, cuando la ciencia se basa en la experiencia e ilumina los ojos del místico para percibir los fenómenos de esa vida, y en vez de medir los fenómenos por la ciencia, acomoda la ciencia a los fenómenos, y negando la ciencia y los principios antes que la experiencia y los fenómenos, si algo hubiese que negar; entonces adquiere la ciencia su propio lugar en el misticismo. Tal fué la obra de san Juan de la Cruz.

Así se completan los dos sublimes Reformadores. Santa Teresa narra el hecho y san Juan de la Cruz pone a su lado la causa y la razón del mismo. La autora de las *Moradas* describe; el autor de la *Subida* demuestra. Por eso son ambos los dos Maestros de nuestra escuela, que jamás podrá prescindir de ellos, y, menos que de santa Teresa, podrá prescindir de san Juan de la Cruz. Sin santa Teresa quizá pudiese subsistir la escuela; sin san Juan de la Cruz, no. Porque hay en la escuela un elemento—el científico—que no está en santa Teresa; pero no hay ninguno que no esté en san Juan de la Cruz.

En uno y otro sobresalen los caracteres propios de nuestra mística; pero en la *Subida* y en la *Noche* resaltan con tintes más subidos que en el *Camino de Perfección* y en *Las Moradas*. San Juan de la Cruz fué el que definió con rasgos vigorosos la escuela carmelitana, y nadie podrá confundir nuestra doctrina con la de otras escuelas, aunque vivan también dentro del cristianismo, y hayan nacido de la nuestra.

De la Madre nos viene aquella predilección por la humanidad de Jesucristo, tierna y amorosa devoción a la vida

del Salvador, que no debe enfriarse ni en las cumbres de una contemplación extática, cuando está el alma en presencia y en la visión de la divinidad, contra lo que pensaba el autor del *Tercer Abecedario*. Los misterios de la columna y de la cruz, en tierno y magnífico contraste con los del pesebre y del pozo de Sicar, prestan materia a las santas y afectuosas meditaciones, que han de elevar el alma a las alturas de la perfección; materia para todos los afectos, y que hará manar lágrimas de los castos ojos de la Madre y de las hijas, y turbará los pechos esforzados de los hijos. La dulce figura del *buen Jesús*, como le llamaba santa Teresa, no se apartará nunca de la vista del alma de los descalzos.

De san Juan de la Cruz tenemos más rasgos fisonómicos: El reducir toda la vida de perfección al ejercicio de las virtudes teologales, como a nervio y sustancia del misticismo; la consiguiente negación de visiones, hablas y particulares revelaciones, que pondrá al alma en la ribera opuesta al iluminismo y al misticismo sensiblero, que se alimenta de lágrimas y suspiros; aquel espíritu de sufrimiento, que se formula en las *nadas* y cuyo término es el *Todo*, a donde se llega por el vacío de gustos, por la negación de mundanos y celestiales deleites, y que a fuerza de resaltar en las obras del Maestro ha venido a ser, en el concepto de muchos, como único y universal carácter de nuestra escuela; esa armonía de las potencias del alma en las altas elevaciones místicas, que se comunica hasta a las bajas potencias sensitivas como divina redundancia del espíritu al cuerpo, y que vemos descrita en el *Cántico espiritual* con la imagen de *Juge convivium* de la Escritura; todo esto lo ha reci-

bido la escuela carmelitana del magisterio de san Juan de la Cruz.

Así, con tales condiciones, las doctrinas fundamentales de la escuela, que se contienen en los libros de los dos Maestros, tenían que resultar un código admirable, y sus dicípulos no necesitarán salir de ellas para encontrar solución a los diversos problemas del misticismo cristiano.

CAPITULO V

Santa Teresa y san Juan de la Cruz

LA DOCTRINA DE LOS MAESTROS

Para los dos Maestros es la vida espiritual un camino y una senda: el *Camino de Perfección* de santa Teresa, la senda de la *Subida del Monte Carmelo* trazada por san Juan de la Cruz. Por el camino de perfección se entra hasta la última estancia del interior Castillo, por la senda del monte se llega a la cumbre donde mora la gloria de Dios.

Pero no son caminos rastreros, de esos que van a ras de tierra; el alma ha de volar por ellos. Las alas son la mortificación y la oración, que, desprendiéndola de la tierra, la hagan elevarse a las regiones purísimas del amor. Primero desprendimiento; luego elevación y alturas. Son los dos elementos de todo el sistema de perfección según los sublimes Reformadores: un elemento negativo y otro positivo en que se resuelve el primero. El elemento negativo es la mortificación de que habla santa Teresa, son la negación y las *nadas* y las *noches* de san Juan de la Cruz; el positivo

es la oración. Sobre ellos, como sobre dos ejes, gira toda la vida espiritual en la doctrina de los Doctores del Carmen. [1]

La mortificación es la parte negativa. Su objeto es quitar obstáculos, desasir al alma y purificar la mente del espíritu. El primer obstáculo es el regalo ilícito del cuerpo, que mancha al alma; son las pasiones no vencidas, que turban la razón de la inteligencia con vapores contaminados, que suben de la carne y de la sangre encendidas. Si es en materia grave, quémansele al alma las alas y cae de golpe sobre le tierra; caida mortal sobre un lodazal hediondo y negro. Santa Teresa nos ha descrito con pocas pero vigorosas pinceladas, cargadas de colores y de sombras oscurísimas, todas las negruras y hediondeces de un alma en pecado mortal. [2] Pero aparta enseguida su vista de ella y ya no vuelve a ocuparse de esa triste creatura. También san Juan de la Cruz le dedicó algunas, poquísimas líneas. [3] Pero no hablaban ni escribían para ellos; ya lo dice el sublime Doctor: «no habla con ellos esta letra.»

Los maestros del Carmen dirigieron su magisterio especialmente a las almas, que están detenidas por culpas veniales o leves imperfecciones. Y en este terreno ¡qué cumplida y qué delgada es su doctrina! Santa Teresa recogerá las doctrinas ascéticas corrientes sobre la trascendencia del

---

1. «No podrá el alma sin *oración* vencer la fortaleza del demonio, ni entender sus engaños sin humildad y *mortificación*; porque las armas de Dios son la *oración* y *cruz* de Cristo». (San Juan de la Cruz. *aviso* 245. *Obras*, t. 3, pág. 43). «La puerta para entrar en este castillo es la *oración*». *(Moradas*, I, cap. 1, pág. 534). «Y ya sabéis que para ser la *oración* verdadera se ha de ayudar con esto de *ayunos* y *disciplinas* y *silencio*, que regalo y oración no se compadece». *(Camino de perfección*, cap. IV, pág. 372).

2. *Moradas*, I, cap. 2.—*Exclamaciones*, § XII.

3. *Subida*, l. 1, cap. IX, pág. 71-74;—*Ibid.*, l. 3, cap. XVIII, pág. 320 seq.

pecado venial en la vida del espíritu, pero san Juan de la Cruz entrará más adentro; señalará con precisión todos los daños de una aficioncilla imperceptible y sacará a la luz del sol el estado de un alma con leves apetitos de criaturas.

«Es de tan mala digestión el pecado venial – dice santa Teresa—que si os dejais, no quedará solo.» [1] Y la santa nos aconseja que procuremos no ir siempre al confesor con las mismas faltas, y que ya que no podemos estar del todo libres de ellas, «múdense, dice, porque no echen raices, que serán más malas de arrancar, y aun podrán venir de ellas a nacer otras muchas.» [2] ¿Qué daños son esos que teme la gran Maestra? Aquí comienza el magisterio de san Juan de la Cruz. «Los apetitos—leemos en las primeras páginas de la *Subida*—causan en el alma dos daños principales: el uno es que la privan del Espíritu de Dios; y el otro es que al alma, en que viven, la cansan y atormentan y oscurecen y ensucian y enflaquecen. Los cuales dos males en un acto de apetito se causan.» [3] Y el Maestro nos da la razón de su doctrina: «Porque claro está que por el mismo caso que el alma se aficiona a una cosa, que cae debajo de nombre criatura, cuanto aquel apetito tiene de más entidad en el alma tanto ella tiene menos capacidad para Dios, porque no pueden caber dos contrarios en un sujeto, y afición de Dios y afición de criatura contrarios son, y así no caben en uno.» [4] Este es el fundamento de las *Noches* y de las *nadas*. Todo apetito impide la unión con Dios, y alma que quiera

1. *Camino*, cap. XIII, pag. 405.
2. *Conceptos*, cap. II, pag. 731.
3. *Subida*, l. 1, cap. VI, pág. 56.
4. *Ibid.*, *ibid.*, pág. 56.

llegar a ella es fuerza que se desnude de ellos. Ni una excepción en esto. El argumento del Maestro es invencible:

Seres contrarios como son, Dios y las criaturas no pueden caber juntos en un sujeto. El amor hace semejante a lo que se ama; alma que ama criaturas se hace semejante a criaturas. Si las criaturas son contrarias a Dios, el que se haga semejante a las criaturas, se hará por lo mismo contrario Dios. Como el alma que ama las criaturas se hace semejante a ellas, se hace por lo mismo contrario a Dios. Hecha contraria a Dios ¿cómo podrán unirse en amoroso abrazo? La unión con Dios exige, pues, total vacio de criaturas en el alma. [1] Tal es el nervio de las negaciones y de las Noches de san Juan de la Cruz. Está proclamado el vacío absoluto y demostrada su necesidad. Mientras Dios sea Dios y las cosas sean creaturas, el apetito del alma acerca de ellas será un estorbo absoluto para la unión. El espíritu no volará a las alturas de la santidad.

No importa que sea pequeño y sobre cosa mínima; mientras se dé asimiento a creatura, aunque sea creatura del cielo, atada estará el alma; «porque eso me da—dice bellamente el Maestro—que esté un ave asida a un hilo delgado que a uno grueso; porque aunque sea delgado, asida se estará a él, como a el grueso, en tanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero por fácil que es, si no le quiebra, no volará». [2]

Desasirse de todo, he ahí el primer paso del alma y el todo de la perfección, dice la santa Madre: «porque abra-

1. *Subida*, l. 1, cap. 4, pág. 44 seqs.
2. *Ibid.*, l. 1, cap. XI, pág. 80.

zándonos con solo el Criador, y no se nos dando nada por todo lo criado, Su Majestad infunde las virtudes». [1]

San Juan de la Cruz enseña dos modos de llegar a ese vacío: por un esfuerzo propio del alma, que va despojándose lentamente de todas las criaturas, que se quedan abajo, en la tierra, mientras ella sube a la unión con Dios, y por una actuación divina, que limpia y adelgaza el alma violenta y tormentosamente. Son las dos especies de *Noches*; las activas y las pasivas; noches del sentido y del espíritu, que se quedan a obscuras, en vacío de sus objetos naturales. ¿Son los dos, medios necesarios para llegar a ese vacío? Para los que caminan por vía de infusa contemplación, sí, —lo dice san Juan de la Cruz;— [2] para los demás, no. Solo las noches activas son medios necesarios para todos, porque van implícitas en el ejercicio de las virtudes: son la negación del apetito, el adiestramiento de las pasiones, el puro ejercicio de fe divina, que limpia al entendimiento, el de esperanza, que vacía la memoria, el de caridad, que purifica el corazón; esto constituye las noches activas y sin ello no hay santidad posible. En cambio las noches pasivas no implican ejercicio de virtudes, ni llevan necesariamente a ellas. Son producidas por una infusión del cielo, y ninguna infusión es ejercicio de virtud.

Cuando el alma ha llegado a ese vacío de todo, y, domeñando la carne y las pasiones, se levanta sobre las ruínas del hombre viejo, libre y señora de todas las criaturas, entonces se encuentra con Dios. Es el llegar al *todo* por ese camino recorrido de la *nada*, que dice san Juan de la

1. *Camino*, cap. VIII, pag. 391.
2. *Noche*, l. 1, cap. VII, pág. 25.—*Ibid.*, l. 2, cap. III, pág. 56-57.

Cruz; [1] es el abrazar a Dios cuando nos hemos desasido de los brazos de las criaturas, como dice santa Teresa. [2] Y estamos en el elemento positivo del sistema espiritual carmelitano: El alma se une a Dios por la oración.

Para santa Teresa oración es un tratar de amistad a solas con quien sabemos nos ama y se interesa por nuestro bien. [3] Para san Juan de la Cruz será ejercicio de fe para el entendimiento, de esperanza para la memoria y de amor para la voluntad. [4]

Pero hay muchas clases de oración y muchos grados. Primero es la oración vocal, aunque nunca ha de darse sola, o mejor dicho, toda oración vocal lleva consigo la mental, porque «como sea oración—dice la Santa—ha de ser con consideración». [5] Aquí entran todos esos ejercicios externos, que se llaman devociones. Enemiguísima de multiplicarlas y reducir a ellas la perfección, decía santa Teresa con gracia: «De devociones a bobas nos libre Dios» [6] Y san Juan de la Cruz satiriza finamente el afán, que tienen muchas personas, de que «las oraciones sean tantas y tales, a tales tiempos y con tales y tales ceremonias o posturas y que no antes ni después; esto es insufrible,» dice indignado el Maestro. [7] Y los dos sublimes Reformadores convienen en aconsejar al alma que, dejando la multitud de oraciones y de palabras, usen como oración vocal el *Pater Nos-*

1. *Subida*, l. 2, cap. XIII, pág. 165.
2. *Camino*, cap. VIII.—«Es muy cierto que en vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ella por amor de Dios, el mismo Señor la ha de henchir de sí»—*Moradas* VII, cap. 2, pág. 693.
3. *Vida*, cap. VIII, pág. 53.
4. *Subida*, l. 2, cap. XII y XIII.
5. *Moradas*, I, cap. 1, pág. 534.
6. *Vida*, cap. XVIII, pág. 89.
7. *Subida*, l. 3, cap. 42, pág. 394.

ter; «en esta se encierra todo lo que es voluntad de Dios y todo lo que nos conviene» dice san Juan de la Cruz; [1] la Santa se entretiene en explicarnos su contenido, escribiendo en el *Camino de perfección* un estupendo comentario a la oración dominical.

La oración mental es la puerta del Castillo interior. Sin ella, está el alma como un cuerpo con perlesía. [2] Al comenzarla, ha de entrar el alma determinada a luchar con sequedades y distracciones. [3] Nadie ha descrito como santa Teresa la ruda lucha del alma que comienza a tener oración; el capítulo VIII de su *Vida* es un retrato de esa «penosa guerra». Primero ha de meditar.

Es el ejercicio de principiantes, según san Juan de la Cruz; ejercicio de la imaginación y del discurso, que el autor de la *Subida* llama de los sentidos, por oposición a la contemplación, que lo es de pura inteligencia. [4] Asida a las formas sensibles, fabricadas por la imaginación y la fantasía, ha de entretenerse el alma con algún paso de la vida de Cristo. [5] Es el primer paso en la oración. No importa que el espiritual sienta dificultad de representar y discurrir como santa Teresa; no por eso ha de querer ponerse en quietud de las pontencias, cosa peligrosa a los comienzos; ayúdese de un libro y de la consideración de las criaturas, y de imágenes, como hacía la gran Doctora. [6]

Pero no es el discurso el fin de la meditación; solo es

---

1 *Subida*, l. 3, cap. 42 pág. 397.
2 *Moradas*, I, cap. 1, pág. 534.
3 *Ibid.* II.
4 *Subida*, l. 2, cap. XII y XIII.
5 *Ibid.* l, 2, cap. XI, pág. 146.
6 *Vida*, cap. IX pág. 59.

el medio. Por él ha de buscar el alma una noticia amorosa, que por ser noticia, alumbre la inteligencia, y por ser amorosa, caliente el corazón: «Es de saber—dice el Maestro—que el fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios». [1] Meditación, pues, que no termina en esa noticia amorosa, es sin provecho para el espíritu; queda reducida a una especulación filosófica y fría.

San Juan de la Cruz añade que «cada vez que por la meditación el alma la saca (esa noticia amorosa) es un acto; y así como muchos actos en cualquier cosa vienen a engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas, que el alma ha ido sacando en veces, vienen por el uso a continuarse tanto que se hace hábito en ella... de una noticia amorosa general... De manera que luego, en poniéndose delante de Dios, se pone en acto de noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada, en que está el alma bebiendo sabiduría, amor y sabor». [2] A esta noticia que «el alma *ha ido sacando*» la llama contemplación el Maestro; contemplación nacida naturalmente de la meditación; término necesario de ese discurrir del entendimiento, que busca *la noticia* y término, que es primero actual, y luego habitual, pero del mismo orden. Ya nos advierte el Doctor que este hábito de la noticia amorosa *se adquiere*. [3] Es pues un *hábito adquirido*; como ese hábito dice el Santo que es *contemplación*, los discípulos unirán los dos términos y lo llamarán *contemplación adquirida*.

1. *Subida*, l. 2. cap. XII, pág. 154.
2. *Ibid.*, l. 2. cap. XII, pág. 154.
3. «Hasta que vengan en ella *a adquirir* el hábito que habemos dicho». *Subida*, l. 2, capítulo XIII, pág. 162.

El momento para pasar a ese estado o hábito de contemplación le señala el Maestro en tres célebres señales. [1]

Santa Teresa expuso la misma doctrina con otras palabras: «Tornando a lo que decía de pensar en Cristo a la columna, es bueno discurrir un rato y pensar las penas que allí tuvo, y por qué las tuvo, y quién es el que las tuvo y el amor con que las pasó. Mas que no se canse siempre en andar a buscar esto, sino que se esté allí con él, *callado el entendimiento*. Si pudiere, ocuparle en que mire que le mira, y le acompañe, y hable, y pida, y se humille y regale con El, y acuerde que no merecía estar allí». [2] Existen aquí los mismos elementos y el mismo proceso que en la doctrina del Místico Doctor: primero discurso, luego quietud del entendimiento en aquello que buscaba. El *discurrir*, que dice la Santa, es la *meditación* y el *discurso* de que habla san Juan de la Cruz; y lo que el Santo llama ponerse en *noticia pacífica y sosegada*, lo expresa santa Teresa diciendo que esté *callado el entendimiento*; quietud y silencio de la inteligencia, que es término de aquél «ir caminando» del Místico Doctor, y del «andar a buscar», que dice la gran Doctora.

Santa Teresa completará esta doctrina en el *Camino de Perfección*, con lo que ella llama —aprendido en Osuna— *oración de recogimiento*. [3] Algunos han entendido que esta oración es ya mística; pero no lo era así en la mente de la Madre: «Digo quiere—escribe la santa de ella—porque entended que esto no es cosa sobrenatural, sino que

1. *Subida*, l. 2, cap. XI, pág. 150.
2. *Vida*, cap. XIII, pág. 92.
3. *Camino de perfección*, cap. XXVIII, pág. 453.

está en nuestro querer, y que podemos nosotros hacerlo, con el favor de Dios, que sin este no se puede nada, ni podemos de nosotros tener un buen pensamiento». [1]

El objeto de esta oración es para santa Teresa y para san Juan de la Cruz, la Humanidad, vida y pasión de Jesucristo con preferencia. [2] Y esto durará siempre, hasta en las más altas contemplaciones místicas. La Maestra se levantó indignada contra ciertas doctrinas corrientes en su tiempo a cerca de la exclusión y olvido de la Humanidad en los altos estados místicos. [3] A ella ha de unirse la consideración de la divina grandeza, y con lo uno y lo otro la de la propia ruindad. No hay oración tan alta, que no haya de ir fundada en esto; porque «esto de los pecados y conocimiento propio—dice la Madre—es el pan con que todos los manjares se han de comer, por delicados que sean, en este camino de oración, y sin este pan no se podrán sus tentar». [4] Del propio conocimiento brota la humildad, otra de las columnas del edificio espiritual en la escuela carmelitana: «Este edificio—dice santa Teresa—todo va fundado en hùmildad». [5]

Dos especies distingue la Santa: una humildad verdadera, nacida de conocer lo que somos y tenemos y valemos: de esta decía ella que es andar en verdad. [6] Y el Señor le dijo un día: «Esta es la verdadera humildad, conocer lo que

1. *Camino*, cap. XXIX, pág. 469
2. *Vida* cap. XIII, pág. 92.—*Camino*, cap. XXVIII, pág. 463.—*Subida*, l. 2, cap. XI, pág. 146.
3. *Ibid.*, cap. XXII.—*Moradas*, VI, cap. VII.
4. *Ibid.*, cap. XIII, pág. 89.
5. *Ibid.*, cap. XII, pág. 79.—*Subida*, l. 3, cap. VIII, pág. 294.
6. *Moradas*, VI, cap. X, pág. 676.

puede y lo que yo puedo». [1] Pero hay otra falsa y dañina; esa que apoca los ánimos y ciega los ojos del alma para no ver los dones de Dios en ella, e inquieta y turba el espíritu con la cuenta de los propios y ajenos pecados; sutil y penosa invención del demonio, como dice la Santa. [2] La primera sirve de fundamento en la oración; por ella se alcanza todo; es la única disposición que puede atraer en alguna manera las gracias místicas. [3]

Y hemos llegado a un punto delicado en la doctrina carmelitana: a la razón y al modo del tránsito a ese orden, que llama santa Teresa *sobrenatural* por antonomasia, y que nosotros llamamos místico. ¿Que relación existe entre esa contemplación, que es término natural de la oración discursiva, y de la cual nos ha hablado san Juan de la Cruz, y esa otra oración de recogimiento, que está en nuestra mano, y que nos ha descrito santa Teresa, con el principio de la infusa contemplación?

Los dos Maestros ponen los comienzos del orden místico junto a ese término de la oración discursiva. San Juan de la Cruz dirá que la noche pasiva del sentido, que es principio de contemplación infusa, se da a los que van dejando la vida del discurso; [4] y santa Teresa comienza a hablar de «cosas sobrenaturales» y nos describe la quietud mística inmediatamente después de la oración de recogimiento adquirido. [5] ¿Es un tránsito normal y obligado pa-

1. *Relación*, XXVIII, tomo II, edit. crit., pág. 58.
2. *Vida*, cap. X, XIII y XXX.
3. *Camino de perfección*. cap. XVII, pág. 420—*Moradas*, IV, cap. 2, pág. 576.
4. *Noche*, l. 1. cap. 1.
5. *Camino de perfección*, cap. XXX, pág. 471 seqs.—*Vida*, cap. XIV y XV.—*Moradas*, IV.

ra el alma que vaya adelante en el camino de la virtud? ¿Basta que el alma haga lo que es de su parte para que Dios la haya de poner en vía de infusa contemplación? ¿Es el camino único para llegar a la santidad? Respondan los sublimes Maestros: «Es cosa que importa mucho entender – leemos en el *Camino de Perfección*—que no a todos lleva Dios por un camino: Así que no porque en esta casa todas traten de oración, han de ser todas contemplativas. Es imposible... esto es cosa que lo da Dios; y pues no es necesario para la salvación, ni nos lo pide de apremio, no piense se lo pedirá nadie; que por eso no dejará de ser muy perfecta». [1] «No a todos los que de propósito se ejercitan en el camino del espíritu—escribe el autor de la *Noche*—lleva Dios a contemplación, ni aún a la mitad; el por qué, él se lo sabe». [2] Lo dicen los Maestros: no todos los que tratan de oración han de ser contemplativos; no a todos lleva Dios por un camino; la contemplación infusa no nos la pedirá nadie; sin ella, no dejará de ser muy perfecta el alma. La mística, pues, ni es necesaria para la perfección, ni es el único camino para ir a ella. Los discípulos repetirán y explicarán esta doctrina.

Sin embargo cuando se da, suele darse en el momento que señalan los sublimes Reformadores: cuando, como dice san Juan de la Cruz, ha sacado el alma todo el bien que podía por la meditación y el discurso. [3]

¿Cómo se realiza ese tránsito? San Juan de la Cruz lo ha descrito minuciosamente, y su doctrina, original en todas

1. *Camino de perfección*, cap. XVII, pág. 418-419.
2. *Noche*, l. 1, cap. IX, pág. 32.
3. *Subida*, l. 2, cap. XII, pág. 153.

sus partes, brilla aquí con una novedad singular. Antes de él se conocían los dos extremos: la ascesis y el misticismo, pero el medio de la unión permanecía desconocido. El tendió el puente y descubrió el túnel, que enlaza y comunica esos dos mundos. La *noche oscura del sentido* es ese período de transición. De la parte acá meditación, discurso, contemplación adquirida, recogimiento alcanzado; de la parte allá luces y resplandores de infusa contemplación. [1]

Ella—esa infusa contemplación—es la causa de la noche. Comunicada al espíritu aunque levemente, como en comienzos, quédase ayuno y frío el sentido de la razón, que se gozaba sacando el jugo de santas meditaciones. Es un destetar al alma de los sentidos exteriores e interiores, un atajar los pasos del discurso, dándole por un cabo lo que por otro le quitan. [2] Comiénzase a sentir, en medio de esa oscuridad del sentido, un calorcillo de inflamación, que enciende al alma sin saber cómo; otras veces será una solicitud penosa de que no sirve a Dios; lo más frecuente, a los principios, es sequedad y tormento. [3] Con eso pierde el alma aquel cortejo de imperfecciones con que entró en este estado y, al salir, sus operaciones son más limpias y nobles, sus virtudes más sólidas, su amor más puro y desinteresado; se conoce mejor a sí y conoce mejor a Dios. [4] Esta primera noche es común y que acaece a muchos. [5] El Maestro da tres señales para conocerla. [6]

1. La demostración de esta doctrina puede verse en nuestro estudio: *San Juan de la Cruz*, etc... t. 1, cap. VIII, pág. 193 seqs.
2. *Noche*, l. 1, cap. IX, pág. 29.
3. *Ibid.*, l. 1, cap. XI. pág. 35, 36.
4. *Ibid.*, l. 1, cap. XII. pág. 38 seqs
5. *Ibid.*, l. 1, cap. VIII, pág. 26.
6. *Ibid.*, l. 1, cap. IX, pág. 28 seqs

«La segunda—la del espíritu, añade el Maestro—es de muy pocos.» [1] De aquel corto número de almas a quienes Dios pone en camino de contemplación, y que no llegan «ni aun a la mitad», todavía dice el Santo que de éstas, son muy pocas las que entran en esta noche pasiva del espíritu; el por qué, El se lo sabe. Entre estas dos noches hay un estado de relativa tranquilidad y sosiego; estado largo en que «suele pasar harto tiempo y años.» [2] Es el estado de aprovechados a que pasó el alma por la noche primera. En él goza dulces y sabrosas comunicaciones del cielo. Aquí comienzan los éxtasis y traspasos nacidos de la eficacia de la divina infusión y de la flaqueza del alma, y halla el espíritu amorosa y serena contemplación y sabor, sin trabajo del discurso. [3] Después viene la *noche.*

Ya no es en la parte sensible y racional donde se siente el tormento, como antes; es en el puro espíritu del alma donde levanta oscuridades la infusa y mística contemplación, y con la oscuridad de la inteligencia van la angustia de la memoria y el aprieto de la voluntad. [4] San Juan de la Cruz ha descrito con una fuerza y un realismo admirables ese rudo sufrir del alma al sentir la embestida de este fuego tenebroso, de esta llama «esquiva», que lucha con las flaquezas y oscuridades del alma. [5] La imagen del fuego, que hiere en el leño verde, será luz puesta en medio de las oscuridades de esta *Noche.* [6] También santa Teresa la describe, y hace estremecer su descripción. [7]

1. *Noche,* l. 1, cap.
2. *Ibid.,* l. 2, cap. 1, pág. 51.
3. *Ibid.,* l. 2, cap. 1, pág. 51 y 52.
4. *Ibid.,* l. 2, cap. IV, pág. 57.
5. *Llama,* canc. 1, v. 3, pág. 399.
6. *Noche,* l. 2, cap. X, pág. 81.
7. *Vida,* cap. XXX, pág. 230.

Y sin embargo, esa contemplación, seca y obscura al principio para el alma, es la que ha de iluminarla y encenderla. Según que el espíritu va purificándose, comienza a sentir un calorcillo de inflamación, que le quema las entrañas; otras veces serán chispazos de luz divina a la inteligencia, que no enciendan el corazón; pero «más común es sentirse en la voluntad el toque de la inflamación, que en el entendimiento el toque de inteligencia». [1] Esa inflamación no es acto de la voluntad; es pasión de amor en el puro espíritu. [2] Por eso se diferencia profundamente de aquella otra inflamación de la noche primera, que era en el sentido, como se diferencian la parte espiritual de la sensitiva. [3]

Y así, lentamente, como forma eminente y nueva, que expele con violencia de un sujeto otra forma arraigada en él va esa contemplación desnudando al alma de su entender y querer natural para suplantar el modo divino. Cuando esto ha hecho, eso, que era tormento y obscuridad de noche, se torna para el espíritu en claridades de día y en ardores de fuego, que arde suave y regaladamente en el centro del alma. Purificada por él y embellecida, está dispuesta para las bodas. A la salida de la noche le espera el Amado y celebran juntos el divino y espiritual desposorio. [4]

Pero ¿cuál es la naturaleza de esa infusa contemplación, causa a la vez de esa obscuridad y tormento de las Noches, y de las puras claridades en que se celebra el desposorio?

1. *Noche*, l. 2, cap. XIII, pág. 91.
2. *Ibid.*, ibid., pág. 91-92.
3. *Ibid.*, l. 2, cap. XI, pág. 85—*ibid*, cap. XIII, pág. 92-93.
4. *Ibid.*, l. 2, cap. XXIV, pág. 132.

San Juan de la Cruz dice que es «una influencia de Dios en el alma en que de secreto la enseña Dios y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo es esta contemplación infusa». [1] El Maestro añade enseguida que es «sabiduría de Dios amorosa», «divina luz», «sabiduría divina», pero nada determina de su principio elicitivo. Nos dice que «Dios deriva de si al alma este esclarecido rayo de su sabiduría secreta», [2] pero de qué género sea esta derivación, si es como las gracias actuales ordinarias, o es algo que transciende ese orden y esa gracia, eso no lo dice expresamente el Místico Doctor. En la *Subida* trata incidentalmente de los dones del Espíritu Santo, pero lejos de reducir su actuación a este orden de la mística, parece poner en la fe y en la caridad puras y sencillas la causa y el medio por donde Dios les comunica. [3] Recordemos también que, según el Santo, no a todos lleva Dios por vías de infusa contemplación, y podemos determinar que esa *influencia de Dios*, que causa la contemplación mística, ha de ser particular y fuera del modo humano. Por lo menos la de la noche pasiva del espíritu. El Maestro asegura que es una infusión directa al alma, infusión de idea, que no entra por los sentidos, ni externos ni interiores; y esto—nadie podrá negarlo—está sobre el

1. *Noche*, l. 2, cap. V, pág. 58.
2. *Ibid.*, l. 2, cap. V, pág. 59.
3. «El Espíritu Santo alumbra al entendimiento recogido y le alumbra al modo de su recogimiento, y el entendimiento no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe; y así no le alumbrará el Espíritu Santo en otra cosa más que en fe. Porque cuanto más pura y esmerada está esta alma en perfección de viva fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los dones el Espíritu Santo, en tal manera que la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica», *Subida*, l. 2, capítulo XXVII, pág. 253.

modo humano de entender, que es a base de fantasmas. [1] Santa Teresa nos dice que estas son *cosas sobrenaturales.* La Santa llama así «lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí». [2] Es decir, gracias, que no están en el orden de la gracia santificante.

Esto no quiere decir que pueda darse infusa contemplación en un alma, que no esté en gracia. Si Osuna lo admitió, lo niegan santa Teresa y san Juan de la Cruz. Para el santo, sobre todo, la contemplación implica amor «porque el mismo amor la infunde». [3] Santa Teresa la admite en almas imperfectísimas (contra los que la reservan para los perfectos y la confunden con la perfección), pero jamás dice que pueda ser comunicada a un alma muerta por el pecado mortal, y llega a excluirlo positivamente. [4] Puede implicar gracia santificanfe, pero obedecer a una moción o influencia especial, que esté fuera de ese orden. Entonces la contemplación infusa, sin excluir la gracia, antes suponiéndola, no entra en su desarrollo normal y ordinario. Tal parece ser la naturaleza de la contemplación y de la mística en la mente y en los libros de los sublimes Reformadores.

En la exposición de sus grados existen levísimas diferencias de nombre. Santa Teresa enseña cuatro: oración de recogimiento, de quietud, de desposorio y de matrimonio espiritual. [5] San Juan de la Cruz los reduce a tres: contem-

1. *Noche,* l. 2, cap. XVII, pág. 105, 106 y 107.
2. *Relaciones, obras,* pág. 1043, (edic. cit.)
3. *Noche,* l. 2, cap. XII, pág. 88;—*Ibid.,* cap. XVII. pág. 105;—*Ibid.,* cap. XII, pág. 90—*Cántico,* canc. 27, v. 2, pág. 305.
4. «Acaece muchas veces que el Señor pone un alma muy ruin, entiéndese no estando en pecado mortal entonces...» *Camino de perfección,* cap. XVI, pág. 415, nota.
5. *Moradas,* IV. cap. I y III;—*Vida,* cap. XI, seqs.—*Camino de perfección,* cap. XXXI, pág. 474.

plación purgativa, iluminativa y unitiva, que responden a otros tantos grados de unión: principios de unión, desposorio y matrimonio espiritual. [1] Se ha dicho que el Místico Doctor no habla de esa oración de recogimiento y de quietud de que habla santa Teresa, pero entiendo que el Santo la describe en la *Llama*. [2] Sin embargo es cierto que él, casi prescindiendo de ese carácter amoroso y suave de los comienzos de la infusa contemplación, se ha fijado sobre todo en su efecto y carácter purgativo, y le ha descrito en los libros de la *Noche*. Procuremos exponer brevísimamente estos grados, armonizando el pensamiento y la nomenclatura de los dos sublimes Maestros.

Habla santa Teresa de la oración contemplativa, que llama *recogimiento sobrenatural*, término que en ella—ya lo sabemos—es sinónimo de místico, en las *cuartas Moradas*. [3] Consiste en un recogerse los sentidos y potencias entrando dentro de sí, al silbo amoroso de Dios, que mora dentro del alma: es «un encogimiento suave a lo interior», como dice la Santa, [4] porque parece tiene el alma «allá otros sentidos, como acá los exteriores, que ella en sí parece se quiere apartar de los bullicios exteriores; y así algunas veces los lleva tras sí, que le da gana de cerrar los ojos y no oir, ni ver, ni entender sino aquello en que el alma entonces se ocupa, que es poder tratar con Dios a solas. Aquí no se pierde ningún sentido ni potencia, que todo está entero, mas estálo para emplearse en Dios». [5]

1. Confr. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, cap. XII, página 272 seqs.
2. *Llama*, canc. 3, v. 3, § VI, pág. 446 seqs.
3. *Moradas*, IV, cap. 3, pág. 578.
4. *Ibid., Ibid.*, pág. 579.
5. *Relación al P. Alvarez, Obras*, pág. 1042-1044.

De este recogimiento sobrenatural—ya dijimos que la Santa enseña otro, adquirido, en el *Camino de perfección* [1] se pasa a la quietud. Santa Teresa dice que el recogimiento «comienza casi siempre primero» que la quietud, y por él «parece que se va labrando el edificio para ella» [2] y que es «principio para venir a ella». [3] Su descripción la hallamos en el *Camino de perfección*, mejor todavía que en las *Moradas*: «Es como un amortecimiento interior y exteriormente, que no querría el hombre exterior (digo el cuerpo, porque mejor me entendáis) que no se querría bullir, sino como quien ha llegado al fin del camino, descansa para poder mejor tornar a caminar, que allí se le doblan las fuerzas para ello. Siéntese grandísimo deleite en el cuerpo y grande satisfación en el alma. Está tan contenta de solo verse cabe la fuente, que aun sin beber está ya harta; no le parece hay más que desear: las potencias sosegadas, que no querrían bullirse, todo parece le estorba a amar, aunque no tan perdidas, porque pueden pensar en cabe quién están, que las dos están libres. La voluntad es aquí la cautiva, y si alguna pena puede tener estando así, es de ver que ha de tornar a tener la libertad. El entendimiento no querría entender más de una cosa, ni la memoria ocuparse en más; aquí ven que ésta sola es necesaria y todas las demás la turban. El cuerpo no querrían se menease, porque

1. Tanto en la edición crítica de las obras de la Santa, t. IV, pág. 59, como en la popular de 1922. pág. 578, al decir la Santa que va a hablar de la oración de recogimiento infuso, de la cual dice ella haber tratado ya «en otras partes» se remite, en nota. al cap. XXVIII del *Camino de perfección*. No nos parece exacta la anotación, ya que el recogimiento de que se trata en el capítulo citado del *Camino de perfección* es adquirido, y del que trata en ese punto de las *Moradas* es infuso.

2. *Moradas*, IV, cap. 3, pág. 579.

3. *Ibid.*, cap. 3, pág. 382.

les parece han de perder aquella paz, y así no se osan bullir; dales pena el hablar; en decir *Padre nuestro* una vez, se les pasará media hora. Están tan cerca que ven que se entienden por señas. Están en el palacio cabe su Rey, y ven que las comienza a dar aquí ya su reino; no parece están en el mundo, ni le querrían ver ni oir, sino a su Dios; no les da pena nada, ni parece se la ha de dar. En fin, lo que dura, con la satisfación y deleite que en sí tienen, están tan embebidas y absortas, que no se acuerdan que hay más que desear, sino que de buena gana dirían con san Pedro: «Señor, hagamos aquí tres moradas». [1] Magnífica descripción, que no necesita comentario.

¡Cómo contrastan con estos regalados efectos de los primeros grados de la oración infusa los terribles dolores y angustias del espíritu descritos por san Juan de la Cruz! Y sin embargo son, sin duda, los mismos grados, solo que la Santa describe los efectos de una llama tierna y delicada, que tiernamente hiere, mientras el gran Maestro nos pinta las fuertes embestidas de esa llama «esquiva» y tormentosa, que va purificando al alma a fuerza de fuego y de dolor. Quizá la Santa describe los principios de la contemplación en almas ya limpias y dispuestas, en las cuales, como en leño seco, entra sin violencia ese fuego, y san Juan de la Cruz lo hace de las que aún están llenas de grandes imperfecciones; leño verde, que tiene que llorar todo el agua, antes de que sienta la serena inflamación. Y si esto es así, como lo creemos, aquí, como en tantas otras cosas, los dos Maestros se completan mutuamente: santa Teresa

1. *Camino*, cap. XXXI, pág. 474-475.

describiendo los deleites de la infusa contemplación, que comienza a darse a espíritus bien dispuestos, y san Juan de la Cruz dibujando las oscuridades y torturas del alma imperfecta, que siente embestir en sí aquella purísima llama. Ello es que después de esos grados descritos por la Santa—e recogimiento y la quietud—pone ella el desposorio, como le pone el Doctor después de la noche pasiva del espíritu.

Nadie ha descrito el místico desposorio como san Juan de la Cruz. Comienza con una infusión al alma que toda la mueve en amor y gloria desencajando el natural. [1] Pasado esto—que es el postrer efecto penoso del cuerpo—comienza un estado de paz y bienandanza, rara vez turbada por la parte sensitiva, por el demonio o por las breves ausencias del Esposo. El alma recibe enseguida altísimas comunicaciones de Dios, adorno de gracias y virtudes con que la arrea «bien así como a desposada en el día de su desposorio». [2] Así dispuesta el alma, ofrécese a sus ojos extáticos la figura bellísima del Esposo, que brilla con la grandeza y con la gracia y las perfecciones de todas las criaturas. [3] Es la realización de la mística promesa. La esposa siente en aquel momento que toda la gloria de Dios se le entra por el alma y que la inunda como rio de paz, que hinche sus profundos senos. Santa Teresa no habla del desposorio hasta las *Quintas Moradas*. Esa previa manifestación que el Esposo hace de sí al alma y que nos describe san Juan de la Cruz, es lo que llama santa Teresa «venir a vistas». [4] La Santa añade que todo esto puede impedirse y deshacerse

1. *Cántico*, canc. XIII, pág. 226.
2. *Ibid.*, canc. 14, anot., pág. 233.
3. *Ibid.*, canc. 14, decl., pág. 234.—Canc. 15, v. 3 y 4, pág. 245.
4. *Moradas*, V, cap. IV, pág. 607.

por falta y descuido del alma: «Si esta alma se descuida en poner su afición en cosa que no sea él, piérdelo todo». [1]

Síguense a la celebración del desposorio—pero sin salir de ese estado—las pruebas con que el esposo quiere probar la felicidad de su amada. Ocúltase de su vista; envíala tentadores, que soliciten su amor; dolores y sufrimientos y contradicciones, que prueben su paciencia en la ausencia del amado, y sólo cuando ha visto que su amor es firme y que le ha conservado entero y puro para él, celébrase el matrimonio. [2]

No es una la manera de celebrarse. Santa Teresa refiere que en ella se realizó por una visión imaginaria de la Humanidad de Cristo, pero advierte que «a otras personas será por otra forma.» [3] En la doctrina de san Juan de la Cruz, en la cual, al llegar este estado, se han quedado la imaginación y sus visiones muy atrás, el matrimonio ha de celebrarse sin formas ni figuras imaginarias. Por eso el Maestro nos declara su esencia y sus caracteres, pero nada dice de visiones ni de imaginación. [4]

Consiste el matrimonio espiritual en una total transformación de amor con cierta comunicación de bienes entre los esposos. En el desposorio—dice san Juan de la Cruz—no había más que un igualado *sí*, mas en el matrimonio hay, además, comunicación de las personas. Los bienes de Dios se hacen bienes del alma, y hasta del Ser divino dispone el alma como de cosa suya. Dásele al mismo Dios y

1. *Moradas*, pág. 607.
2. Describe santa Teresa estas pruebas en las *sextas Moradas*, y san Juan de la Cruz en el *Cántico espiritual*, canc. 15 a 20.
3. *Moradas*, VII, cap. 2, pág. 690.
4. *Cántico*, canc. 22, pág. 278 seqs.—*Llama*, canc. 3, v. 3, pág. 442.

Dios recibe con amor inmenso ese ser suyo, que le ofrece la esposa como si fuera de ella. [1]

Sus caracteres son cinco: unión permanente según la sustancia del alma y frecuente según las potencias; purísima comunicación espiritual; quietud y sosiego de las potencias inferiores, aunque no contínua; confirmación en gracia y comunicación de bienes. Más o menos expresamente, estos caracteres existen indicados por los dos Maestros de nuestra escuela. [2] Y coronándoles a todos y dándoles valor y eficacia ponen ellos la unión de voluntades entre Dios y el alma. [3]

Y estamos en el ápice de la perfección; en el centro del *Castillo* de santa Teresa, en la cumbre del *Monte* de san Juan de la Cruz. El Maestro le describe con estas clarísimas palabras: «El estado de esta divina unión consiste en tener el alma según la voluntad en total transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la divina voluntad, sino que en todo y por todo, su movimiento sea voluntad solamente de Dios.» [4] Esa es la ciencia de la perfección, y eso lo que hay de deseable por sí mismo en el matrimonio espiritual. Todo lo demás son accidentes, que se pasan, hermosas modalidades, que no constituyen ni integran la perfección.

Y ¿de qué naturaleza es esa unión de voluntades? ¿Está en el mismo plano, sujeta a las mismas leyes, que todos

---

1. *Llama*, canc. 3, v. 3. § III, pág. 441-442.—*Ibid.*, canc. 3, v. 5, pág. 471-472.
2. *Cántico*, canciones 19 a 28.—*Llama*, canc. 3. v. 3 y 4.—*Moradas*, VII, cap. II y siguientes.
3. *Moradas*, VII, cap. 3. pág. 697.—*Ibid. Morada*, V, cap. III pág. 601.—*Llama*, canc. 2, v. 6, pág. 426-427.—*Subida*, l. 1, cap. XI, pág. 79.
4. *Subida*, l. 1, cap. XI, pág. 79.

los grados de unión sobrenatural y mística? Esta—la unión mística—no se puede alcanzar, nos dijo santa Teresa. En cambio de la otra escribe la Doctora: «La verdadera unión se puede muy bien alcanzar con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos a procurarla con no tener voluntad sino atada a la de Dios. Ninguna cosa os dé de estotra unión regalada; que lo que hay de mayor precio en ella es por proceder de ésta, que ahora digo.» [1] Hay, pues, una unión de perfección, que podemos «muy bien alcanzar» sin esa unión mística descrita. San Juan de la Cruz hace consistir en ella la santidad del alma. Los discípulos la llamarán, con gran acierto, *unión activa*.

Nada hemos dicho aún de las visiones, gustos, raptos o éxtasis y revelaciones en la doctrina de los sublimes Maestros. A propósito lo he dejado para lo último, ya que es lo último en el aprecio y en la importancia, que le conceden santa Teresa y san Juan de la Cruz. Si la mística es accidental para la perfección, estas cosas son accidentales aun en la mística, según los insignes Reformadores.

Dos géneros de gustos espirituales distingue santa Teresa: unos que nacen de nosotros; otros que vienen de Dios. Llama contentos a los primeros y gustos de Dios a los segundos. [2] Ni los unos ni los otros ha de pedir el alma, aunque puede alegrarse de tenerlos «porque ya parece

1. *Moradas*, V, cap. III, pág. 601.—«Esta verdadera unión es hacer mi voluntad una con la de Dios. Esta es la unión que yo deseo y querría en todas; que no unos embebecimientos muy regalados que hay, a quien tienen puesto nombre de unión, y será así, siendo después de esta, que dejo dicha». *Fundaciones*, cap. V, pág. 824.

2. «La diferencia que hay entre contentos en la oración o gustos, los contentos me parece a mí se pueden llamar los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a nuestro Señor, que procede de nuestro natural... Los que yo llamo gustos de Dios es muy de otra manera etc... *Moradas*, IV, cap. I, pág. 567; cap. II, pág 573 seqs.

le quiere (el Señor) para su casa, y escogido para su reino, si no torna atrás.» [1] Recibir los gustos y no reconocerlos es, para la Santa, un género de humildad bastarda y contrahecha, que tiene por término el apocamiento y cobardía del espíritu, y el que Dios se retire con sus dones. [2] La Santa parece afirmar la necesidad de estos gustos en la vida espiritual, pero luego escribe, declarando y reduciendo su pensamiento: «Ya puede ser que yo, como soy tan ruin, juzgo por mí; que otros habrá que no hayan menester más de la verdad de la fe para hacer obras muy perfectas. Esto, ellos lo dirán; yo digo lo que ha pasado por mí.» [3] No es, pues, una doctrina de aplicación universal, la que sobre los gustos expone la Maestra; solo refiere lo que a ella la pasó, y sus últimas palabras: «otros habrá que no hayan menester más de la verdad de la fe para hacer obras muy perfectas», la unen con la doctrina del místico Doctor, separándola de Osuna, su antiguo maestro. El pensamiento completo de la Santa en este punto, característico de nuestra escuela, está contenido en estas preciosas palabras del libro de la *Vida*: «No plegue a Vuestra Majestad, que cosa de tanto precio como vuestro amor se dé a gente, que os sirve sólo por gustos... Sí; que no está el amor de Dios en tener lágrimas ni estos gustos y ternuras, que por la mayor parte los deseamos y consolamos con ellos: sino en servir con justicia y fortaleza de ánima y humildad. Recibir, más me parece a mí eso, que no dar nosotros. Para mujercitas como yo, flacas y con poca fortaleza, me parece a mí conviene, con o

1. *Vida*, cap. X, pág. 64.—*Ibid.*, pág. 61.
2. *Ibid.*, cap. X, pág. 64-66.
3. *Ibid.*, cap. X, pág. 66.

Dios ahora lo hace, llevarme con regalos, porque pueda sufrir algunos trabajos, que ha querido Su Majestad tenga. Mas para siervos de Dios, hombres de tomo, de letras, de entendimiento, que veo hacer tanto caso de que Dios no los da devoción, que me hace disgusto oirlo. No digo yo que no la tomen, si Dios se la da, y la tengan en mucho, porque entonces verá Su Majestad que conviene; mas que cuando no la tuvieren, que no se fatiguen y que entiendan que no es menester, pues Su Majestad no la da, y anden señores de sí mismos. Crean que es falta; yo lo he probado y visto. Crean que es imperfección y no andar con libertad de espíritu, sino flacos para acometer.» [1]

Esa es también la doctrina de san Juan de la Cruz. La *Subida*, sobre todo, no es más que un himno ardiente al espíritu de desnudez de gustos y regalos, que hallamos resumido en aquellos aforismos célebres:

«Procure siempre inclinarse no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso.

No a lo más sabroso, sino a lo más desabrido.

No a lo más gustoso, sino a lo que no da gusto.

No a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo.

No a lo que es descanso, sino a lo trabajoso.

No a lo más, sino a lo menos.

No a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado.

No a lo que es querer ser algo, sino a no querer ser nada.

No andar buscando lo mejor de las cosas, si no lo peor,

1. *Vida*, cap. XI, pág. 75-76.

y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo, de todo cuanto hay en el mundo». [1]

Tal es el código de nuestra escuela acerca de los gustos espirituales. Muchos, acostumbrados a oir hablar de las dulzuras de la oración de recogimiento, temblaron ante esta figura de la Cruz, que sirve de entrada a la escuela carmelitana, y se echaron atrás.

Y con esto está determinada la posición, que ha de guardar el alma con relación a las visiones, revelaciones y demás comunicaciones sobrenaturales de ese género. San Juan de la Cruz, trayendo aquí su razón suprema, forma este argumento: Todas las visiones, hablas y revelaciones particulares no pueden ser medio próximo para la unión con Dios, porque, como particulares y limitadas en su objeto, no pueden contener a Dios; como de todo lo que no es Dios o medio próximo para su unión ha de despojarse el alma para llegar a él, alma, que quiera unirse a Dios, debe despojarse de todas esas extraordinarias comunicaciones. [2] No importa que muchas y aun todas, si se quiere, sean buenas. Ellas harán su efecto en el alma pasivamente, como el fuego, que cae sobre carne desnuda. [3]

Santa Teresa no es tan enérgica y entona en una ocasión un himno ardiente a esas comunicaciones, [4] pero en el fondo de su doctrina late esa misma desconfianza, y la razón de no atarse con esos, que parecen lazos de luz, y que son, a veces, de tinieblas. [5]

---

1. *Subida*, l. 1. cap. XIII, pág. 89.
2. *Ibid.*, l. 2, caps. X, XIV, XXII, XXV, XXVII y XXVIII.
3. *Ibid.*, l. 2, cap. X y XIV.
4. *Vida*, cap. XXI, pág. 156-157.
5. *Moradas*, VI pág. 611 seqs.

Aquí entran tambien el éxtasis y los raptos y los vuelos de espíritu. La Madre trató largamente de ellos en varios lugares de sus libros. [1] San Juan de la Cruz se excusa de hacerlo por hallarlo tratado en las obras de la insigne Reformadora, pero el Doctor nos declara con precisión la causa de estos extraordinarios fenómenos. No hay que achacarlo todo al exceso de la luz—viene a decir el autor de la *Noche*;—tanta parte como eso, tiene la propia fragilidad del que la recibe. [2] San Juan de la Cruz corregía así o completaba a todos los místicos anteriores, que señalaban la fuerza de la divina comunicación como única causa de éxtasis y arrobamientos. [3]

Como expresión de la flaqueza del alma, el éxtasis es más propio de los aprovechados que de los perfectos. La Madre nos dice que en las *séptimas moradas* han desaparecido casi del todo; el Maestro, que apenas existen después de la noche pasiva del espíritu. [4] Uno y otro, aunque más san Juan de la Cruz que santa Teresa, insisten en el carácter doloroso para el cuerpo de este sobrenatural fenómeno. Después del éxtasis queda el cuerpo con dolores y «es a veces tan grande el tormento—leemos en el *Cántico*—que no le hay que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho el natural.» [5] Santa Teresa repite algunas veces que el éxtasis no causa daño al cuerpo; pero otras tantas, por lo menos, nos recuerda que a ella le «quedaba dolor

1. *Vida*, cap. XX;—*Moradas*, VI, cap. 4;—*Relaciones*, relac. 1.ª al P. Rodrigo Alvarez pág. 1046 seqs, (edic. 1922).
2. *Noche*, l. 2, cap. 1, pág. 52.
3. Ricardo de S. Victor.—*De contemplatione* o *Benjamín mayor*: l. V cap. 5.
4. *Moradas*, VII. cap. 3.—*Noche*, l. 2. cap. 1, pág. 52.
5. *Cántico*, canc. 13, v 1, pág. 228.

hasta otro día en los pulsos y en el cuerpo, que parece me han desconyuntado». [1]

San Juan de la Cruz niega resueltamente, contra cierta doctrina franciscana y de Ruysbroeck, que el éxtasis sea el más alto grado de la mística y que llegue a la visión clara de Dios. El Doctor Carmelitano pone en duda que llegase ahí el rapto paulino, a pesar de haber tantos Padres que lo afirman. [2] También sobre la separación en él del alma y el cuerpo fué san Juan de la Cruz más allá que el Angélico Doctor; el Maestro del Carmen no sólo exige abstracción de las potencias cognoscitivas y sensitivas como el autor *De Veritate*; afirma también la total suspensión de las funciones del alma, y asegura que Dios tiene que suplir «las veces del alma naturales, acerca del cuerpo». [3]

Lo que no trata san Juan de la Cruz es la cuestión del mérito en el rapto. En cambio la toca santa Teresa, y desde entonces será lugar común de nuestros místicos. La Madre supone el mérito, porque ¿cómo es posible—dice—que la haga Dios merced tan grande al alma para que pierda el tiempo y no gane nada en él? No es de creer—concluye la Santa. [4] Sin embargo este mérito es milagroso en el concepto de la Doctora. Absorta el alma—dice—y sin obrar con las potencias ¿cómo había de merecer? Pero «la sabiduría de Dios suple aquí por el alma, y él ordena cómo gane tan grandísimas mercedes en aquel tiempo.» [5] El estado, pues,

1. *Vida*, cap. XX, n.° 12;—*Moradas*, VI. cap. 11.—Confr. *Moradas*, IV, cap. 3.—*Vida*, cap. XVIII.
2. *Subida*, l. 2, cap. XXII, pág. 228.
3. *De Veritate*, q. XIII, a. IV,—2-2, q. 175. a. V.—*Subida*, l. 2, cap. XXII, pág. 228.
4. *Conceptos del amor*, cap. VI, pág. 755.
5. *Ibid.*, cap. VI, pág. 755.

no lleva mérito, pero Dios suple milagrosamente para que el alma merezca. Tal es sobre esto la doctrina teresiana. Los discípulos la completarán buscando las causas y las razones de ella.

Añadamos el fenómeno de la mística transverberación, descrito por los dos Maestros. Santa Teresa narra el hecho acaecido; san Juan de la Cruz describe lo que acaece y lo que suele acaecer. Por eso su descripción es más universal y amplia que la de la Madre fundadora, limitada esta sencillamente al orden de un fenómeno personal. En la *Llama* se distinguen perfectamente dos fenómenos: la transverberación del alma y su efecto exterior en la trasfixión del pecho. El segundo es accidental redundancia del primero y no aumenta su excelencia. Es, por el contrario, enfrenamiento del espíritu, como dice san Juan de la Cruz. Por eso es más perfecta la transverberación del alma sola, sin redundancia en el cuerpo, que aquella y esta juntamente. [1] Cuando los escritores de nuestra escuela hablen de este fenómeno, citarán a la Maestra, pero copiarán con preferencia la magistral descripción de san Juan de la Cruz.

Tal es, en breve síntesis, el fondo de la doctrina mística de los Maestros de la escuela carmelitana. Completándose mutuamente, san Juan de la Cruz y santa Teresa nos dejaron el código perfecto de la escuela. Algunas cuestiones, que necesitan explicación, serán explicadas por sus discípulos inmediatos, pero arrimados siempre a las causas y a las razones de los maestros, sobre todo de san Juan de la Cruz. Porque lo hemos visto: mientras la autora sublime de

1. *Llama*, canc. 2, v. 2, pág. 413-415.—*Vida*, cap. XXIX, pág. 224-225.

las *Moradas* describe maravillosamente, el sabio autor de la *Subida* y de la *Noche* va demostrando sus asertos. Sin la ciencia de san Juan de la Cruz la escuela mística carmelitana apenas merecería ese nombre. Porque—ya lo dijimos—la ciencia es insustituible en una escuela mística. El místico que escribe, camina siempre bordeando un precipicio, y es menester que su pié se pose en firme, y que vayan sus ojos alumbrados por luces de la tierra tanto como por luces del cielo. Y ¡cómo brillan unas y otras en los libros de nuestros incomparables maestros! Luces de tierra y luces de cielo en el *Camino de Perfección* y en las *Moradas* del Castillo; y luces también del cielo y de la tierra alumbrando la estrecha y rectilínea senda de la *Subida* y las tenebrosidades de la *Noche*, donde brillan como estrellas; luces que se convierten en resplandores al juntarse en la *Llama de amor viva*, que ilumina hermosamente la bella e inmaculada figura de los esposos del *Cántico espiritual*.

CAPITULO VI

Discípulos inmediatos de san Juan de la Cruz y de santa Teresa

Los libros de santa Teresa y de san Juan de la Cruz no son más que la redacción y escritura de la doctrina, que a monjas y a frailes enseñaron de viva voz los sublimes Reformadores. Maestros inmediatos de sus hijos, les inocularon su espíritu en cálidas instrucciones cotidianas, y cuando sus libros salieron impresos, no fueron una novedad para los carmelitas descalzos, que habían oido mil veces, de labios de los mismos autores, aquella celestial y segurísima doctrina.

Primer Maestro de los noviciados de la Reforma y primer Rector de sus colegios, san Juan de la Cruz plasmó el espíritu de sus frailes, que oían embebecidos sus pláticas, como dicen las relaciones. [1] La Madre fundadora iba delante conduciendo a sus hijas por el *Camino de perfección* al Castillo de las *Moradas.* Desde entonces nadie mejor que los descalzos—monjas y frailes—sabrán interpretar el

1. Valga por todos el testimonio del P. Inocencio de san Andrés, autor de un tratado espiritual, que examinaremos enseguida. Dice este padre que oyó al Santo «por muchos años... hablar tan altamente de las virtudes y cosas de Dios, que... a su parecer no ha encontrado quien tan altamente hablase de Dios ni con tanta claridad y eficacia». *(Manuscrito 13482,* 187 de la Bibliot. Nacional de Madrid.)

pensamiento de los Maestros, y su doctrina será vida y alma de la Reforma para siempre. Los que piensan que nuestra escuela mística se funda y arranca de las obras de nuestros dos supremos Doctores se engañan; eso es mediatizarla. Los libros de nuestros santos Padres son el código de nuestra escuela, pero ella se funda en el espíritu viviente, que ellos comunicaron con su doctrina a los discípulos inmediatos.

Por eso resulta ridícula—digámoslo otra vez—aquella pretensión de algunos escritores modernos que, negando autoridad en la interpretación de santa Teresa y de san Juan de la Cruz a los primeros descalzos, se nos presentan ellos mismos como los restauradores de esa tradición rota precisamente en vida de los Maestros. Si así hubiese sido, si nuestra escuela claudicó allí, antes de cerrarse la sepultura de nuestros Padres, la escuela carmelitana hubiese desaparecido para siempre, y ni toda la ciencia de cuantos doctores y maestros modernos o antiguos pueda imaginarse, hubiese sido capaz de resucitarla. Sólo Dios, que puede dar vida a los muertos y poner el ser allí donde existe la nada, podría crear de nuevo la escuela, enviando otra vez al mundo a santa Teresa y a san Juan de la Cruz. Esos que, suponiéndola deshecha, se nos ofrecen por restauradores, no saben ni lo que son ellos, ni lo que es la escuela mística carmelitana.

El más antiguo discípulo de san Juan de la Cruz es el P. Juan de Jesús María Aravalles. [1] Novicio del Místico

1. Por razones fáciles de comprender, al hablar de los discípulos de san Juan de la Cruz y de santa Teresa, solo nos referimos a los carmelitas descalzos,—frailes y monjas—que escribieron algo importante, y cuyas obras han llegado hasta nosotros.

Doctor en Pastrana, el P. Juan recogió en dos obras las enseñanzas aprendidas en su noviciado. [1] Fué la primera una *Instrucción de Novicios*, escrita por orden del Definitorio general, del cual era miembro el mismo san Juan de la Cruz. Escrita la *Instrucción* «conformándose—dice el decreto de aprobación del Definitorio—con lo que hasta aquí se ha usado en los dichos nuestros noviciados, y vista y aprobada por nuestro definitorio, se mandó imprimir... En fe de lo cual lo firmamos de nuestros nombres en este convento de Madrid. Fecha a 11 días del mes de enero de 1590». Siguen las firmas del Vicario General y Consiliarios; entre ellas aparece la de «fray Juan de la *Cruz, consiliario*». Es, pues, un libro de excepcional importancia para la escuela carmelitana: no sólo está escrito por uno, que fué novicio de san Juan de la Cruz; está además revisado y aprobado oficialmente por el mismo Reformador del Carmelo. Nadie podrá decir que su doctrina no es conforme con la de san Juan de la Cruz cuando el Santo la autorizó con su firma, nada menos que para que sirviese de norma en los noviciados de la Orden: «No se permita que en el criar de los dichos novicios se introduzcan otros modos ni maneras fuera de la que aquí va ordenada», leemos en el decreto firmado por san Juan de la Cruz. [2]

---

1. Nació en Pastrana en 1549, siete años escasos después de nacer san Juan de la Cruz. Tomó el habito carmelitano en su pueblo natal en 1570, pocos días antes de ir allí san Juan de la Cruz como Maestro de Novicios, y el año siguiente fué, probablemente, enviado a estudiar a Alcalá, de donde era nombrado rector el mismo san Juan de la Cruz. Murió el P. Juan Aravalles en Lucena el año de 1609.—Véase la introducción que al *Tratado de la Oración*, puso su editor, el R. P. Evaristo de la Virgen del Carmen.

2. Impresa esta *Instrucción* en vida del Santo (Madrid 1591) ha sido reeditada en nuestros días por el R. P. Evaristo de la Virgen del Carmen: «*Instrucción de Novicios Descalzos de la Virgen María del Monte Carmelo conforme a las costumbres de la misma Orden.—Toledo el 1925.*—Nosotros citaremos por esta última edición.

La parte doctrinal está encerrada en el capítulo tercero, donde trata, en diversos párrafos, de la mortificación, recogimiento, silencio, oración, penitencia, humildad, castidad, pobreza y obediencia. El más interesante es el dedicado a la oración. El alma se dispone a ella «con la mortificación, recogimiento y silencio» [1]

La oración consta de siete partes: «Preparación, lección, meditación, contemplación, agimiento de gracias, petición y epílogo.» [2] Dice que «no conviene en semejantes ejercicios atar las almas a un cierto modo», y reprueba «la demasiada especulación, y las muchas y compuestas palabras»; lo principal ha de ser «dar vez a la voluntad para que obre amando lo bueno o aborreciendo lo malo, que es como conclusión y fin de toda oración.» [3] «Los gustos sensibles en la oración no son lo fino y más perfecto de ella... así que no por faltarnos gustos y regalos en la oración, se ha de entender que falta virtud o perfección en el alma, ni que la ame Dios menos.» [4] Porque «la perfección de la vida cristiana consiste en caridad y sin ella, (sin caridad) puede haber grandes éxtasis, raptos, júbilos, y ternuras.» [5] Los gustos «no solamente no son lo perfecto de la oración, pero aún son argumento de flaqueza; porque así como el enfermo, que no arrostra la comida por tener el gusto estragado y no percibir el sabor de él, tiene necesidad de algún apetito, salsa o pebre, que le pique algún tanto el apetito y lo despierte a comer, no habiéndole en realidad de

1. *Instrucción*, cap. III, § 4, pág. 105.
2. *Ibid.*, cap. III, § 4, pág. 106-107.
3. *Ibid.*, pág. 107-103.
4. *Ibid.*, pág. 112-113.
5. *Ibid.*, pág. 112.

verdad de sustentar el tal sabor, así también muchas veces visita nuestro Señor con regalos y gustos sensibles a los principiantes, que traen el gusto estragado y hecho a las cebollas de Egipto, haciéndoles en la oración mil maneras de guisados y sainetes de júbilos y regalos, para que, movidos con este saborcillo, apetezcan la oración y perseveren en ella, como quiera que los gustos no sean lo sustancial de la contemplación sino unos accidentes, que pueden y suelen faltar en ella.» [1]

La oración ha de versar a menudo «en meditar la vida, pasión y muerte de Cristo, porque no hay cosa que así engorde el alma como la contínua memoria de aqueste sacratísimo misterio.» [2]

Quien haya leido las obras de san Juan de la Cruz y de santa Teresa verá que esta doctrina no es más que un eco inmediato de su enseñanza. Solo las partes de la oración mental es algo que no está en los libros de los sublimes Maestros. Pero ¿qué importa si las ha visto san Juan de la Cruz y las ha aprobado? Además ¿no se dice al principio del libro que todo lo que en él hay se ha practicado siempre en los noviciados de la Orden? ¿Cómo no lo corrigió el Santo, si aquello de poner la *contemplación* entre las partes de la oración ordinaria fuese una innovación peligrosa?

El autor repite y explana la misma doctrina en su *Tratado de oración*, libro precioso, escrito en 1587 (anterior por lo tanto a la *Instrucción*, que en la parte doctrinal es un compendio del *Tratado* hecho con sus mismas palabras)

1. *Instrucción*, cap. III, § IV, pág. 115-116.
2. *Ibid.*, pág. 120.

y publicado por primera vez en 1926. [1] Insistiendo en las partes de la oración escribe: «Esta suelen dividir los espirituales, unos en más, otros en menos partes; mas yo, siguiendo la división, que en mi noviciado me enseñaron, y he visto siempre practicar en él, se la divido en siete partes: preparación, lección, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, petición y epílogo.» [2] Antes advierte que esta división es de aquella oración «que en nuestra Religión se tiene dos horas en comunidad». No es pues una innovación en la doctrina carmelitana: la contemplación, como parte de la oración ordinaria, se *enseñaba* y *practicaba* en el noviciado carmelitano de Pastrana cuando era Maestro de novicios san Juan de la Cruz. Es, por consiguiente, doctrina purísima del Maestro. El Carmelo ha sido fiel a esta doctrina, y veremos repetirla en todas nuestras *Instrucciones de novicios* y defenderla a nuestros teólogos.

El autor del *Tratado de Oración* añade algunos detalles, que precisan la naturaleza de esa contemplación. Es esta, para el discípulo de san Juan de la Cruz, término de la meditación y alma de la oración mental. De modo que oración que no termine en esa contemplación es muerta y sin fruto. [3] Esto no quiere decir que siempre haya de preceder la meditación actual al acto de la contemplación. Cuando el entendimiento tiene ya sacada por discurso aquella verdad, que va a contemplar, entonces basta que proponga

1. *Tratado de oración, escrito en 1587 por el V. P. Juan de Jesús María (Aravalles) carmelita descalzo, discípulo del glorioso doctor místico san Juan de la Cruz, sacado ahora a luz por un Religioso de la misma orden.—Toledo 1926.*—Va precedido de una notable *Introducción* por el P. Evaristo de la V. del Carmen, que es el editor.

2. *Ibid.*, cap. 2, pág. 14.

3. «A la meditación se sigue la contemplación, alma de la oración, que por ser tan conjuntas, es dificultoso el distinguirlas»; cap. VI, pág. 28.

esa conclusión de anteriores meditaciones y se quede en amorosa contemplación.[1] Por eso un alma, muy ejercitada en esto, se pondrá facilmente en contemplación, porque tiene hábito de esas verdades.[2] Se ve sin esfuerzo: esta doctrina es la expuesta por san Juan de la Cruz en el capítulo XIII del libro segundo de la *Subida*, acomodada en el *Tratado de Oración* a los novicios.

El P. Aravalles expone largamente cómo «no está la perfección en los gustos» y prueba hermosamente que «son argumento de flaqueza»[3] También llama peligroso al camino de las revelaciones.[4]

Tal es el primer eslabón de esta cadena de oro de autores, que forman la tradición de la escuela carmelitana. Educado inmediatamente por san Juan de la Cruz, escritas, sus obras en vida del Santo y aprobada por él su doctrina, nadie podrá exigir mayor continuidad entre el Maestro y el P. Aravalles.

Enseguida viene el P. Antonio de la Cruz, contemporáneo también del autor de la *Subida*. Su *Libro de la Contemplación* está escrito hacia 1595, a raiz, por consiguiente, de la muerte de san Juan de la Cruz.[5] Es obra inédita todavía y el más perfecto tratado, que sobre la contemplación

---

1. «No piense alguno... que sea siempre necesario junto con la contemplación haber expreso discurso; que basta que el entendimiento proponga la conclusión, que ya por razones tiene otro tiempo de raíz conocida». Cap. VI, § IV, pág. 33.

2. «De donde se sigue que un perfecto, que ya tiene muchas verdades arraigadas, y ha ahondado en ellas, vendrá tiempo, que, sin meditación, luego se alance en la contemplación, y será muy fina y verdadera la contemplación de este tal», cap. VI, § 4, pág. 34.

3. *Ibid.*, cap. VII, pág. 43-44.

4. *Ibid.*, cap. VII, pág. 53.

5. *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum, a P, Henrico M. a S. S. Sacram*, t. 1, pág. 66.

se escribió en los primeros días de la Reforma. [1] Va calcado sobre la doctrina del Místico Doctor, a quien cita muchas veces, y confiesa en el prólogo que escribe su obra para que sirva de introducción a la lectura de los libros del Maestro. [2]

El P. Antonio no sólo sigue las doctrinas de san Juan de la Cruz; comienza ya a precisar muchos conceptos, que en las obras del Santo no aparecen bien definidos. La contemplación es para él, como para el autor de la *Noche* «ciencia de amor, que da sabor a la ciencia y al amor, y el amor da ojos a esa ciencia« [3] Esta contemplación es obra de los dones del Espíritu Santo. Es el primero de nuestros autores, que lo dice; y es muy probable que lo aprendiese de labios del mismo san Juan de la Cruz. El P. Antonio expone clarísimamente esta doctrina. Primero dice que la contemplación «es acto del don de sabiduría y juntamente acto del don de entendimiento». [4] Luego, añade que a ella concurren también los demás dones, pero sólo como disposiciones para ella: su causa son el de entendimiento y el de sabiduría:

«Aunque para esta divina contemplación concurran to-

---

1. Existe manuscrita en la Biblioteca Nacional de Madrid: «*Libro de la contemplación por el Padre Frai Antonio de la Cruz, Religioso descalzo de nuestra Señora del Carmen*». Manuscrito 4461.

2. «Convenció mi flojedad las obras de nuestro venerable Padre fray Juan de la Cruz, en las cuales, tratando el Santo cómo se ha de guiar un alma, que ha entrado en la contemplación, a la perfecta desnudez de espíritu y unión con Dios, me pareció importaba saliese a luz una obra y trabajo en que se tratase qué es contemplación, para que puesta el alma en ella y sabiendo lo que es, entrase con las obras de oro de nuestro venerable Padre». *Prólogo.*

3. *Libro de la contemplación,* l. 1, cap. 1.

4. *Ibid.,* l. 1, cap. 5.—«No es pues otra cosa esta obra interior de la contemplación más que levantar Dios los ojos de nuestra alma con el don del Espíritu Santo de entendimiento y sabiduría, y descubrirle su ser, su amor, su bondad, su verdad y su hermosura». *Ibid.,* l. 1, cap. 5.

dos los dones del Espíritu Santo, que son como unas perfecciones de nuestra alma, según las cuales se dispone para seguir el instinto del Espíritu Santo, disponiendo el alma para la perfecta pureza, que se requiere para esta obra tan levantada, assí como las virtudes morales sirven para disponer el alma para la contemplación mortificando las pasiones, sosegando los afectos por los cuales ella se impide; mas el don del entendimiento y el don de sabiduría concurren en particular, como causa inmediata del acto de la contemplación, y ella es efecto suyo.» [1] Con estos dos dones explica el autor aquel doble elemento de la contemplación: la inteligencia purísima y el gusto experimental; lo primero lo tiene por el don de entendimiento; lo segundo nace del don de sabiduría. [2]

Pero esto sólo no basta para explicar el acto de la contemplación. El Padre Antonio exige además una «*particular moción del Espíritu Santo*» añadida a esos dones, que les actue. Lo dice precisamente al definirla: «Es esta contemplación sobrenatural acto sutilísimo de inteligencia de nuestra mente, que procede del don de entendimiento y del don de sabiduría *con particular moción del Espíritu Santo*, que con un aliento y movimiento divino de vida, luz y amor, mueve, alienta y da vida de espíritu en obras delicadísimas de conocimiento de misterios sobrenaturales y de amor de

1. *Libro de la contemplación*, l. 1, cap. 9.

2. «La contemplación por parte del don de entendimiento es purísima inteligencia, altísimo y clarísimo conocimiento, porque purifica el alma y con viveza de luz la levanta sobre todo lo que es, sobre todo su entender y gustar; y con esta purgación e ilustración conoce las verdades divinas desnudas de imágenes de criaturas. Y por parte del don de sabiduría es un conocimiento experimental y gustoso de Dios, que da sabor y gusto al conocimiento. Y por parte de ambos es la contemplación un conocimiento claro, afectuoso, lleno de sabiduría amorosa y una suavidad y gusto de un alma gloriosa, que ha entrado en el gozo de su Dios». ib. 1, cap. IX.

Dios.» [1] Nuestros místicos posteriores llamarán *operación extraordinaria de los dones* a esta que supone «particular moción del Espíritu Santo». Preciosa y valiosísima precisión de una de las más debatidas cuestiones místicas, y que debemos a este discípulo inmediato de san Juan de la Cruz.

El autor deduce de esto algunas consecuencias transcendentales. Si la contemplación obedece a una «particular moción del Espíritu Santo», como nadie pueda merecer esta moción, nadie podrá exigir la gracia de la contemplación. [2] Además, la contemplación no es el fín de la perfección, ni es la perfección misma, ni siquiera la implica: solamente es medio para conseguirla, aunque el más eficaz de todos. [3] Por eso «la virtud—añade – no se ha de medir con estas altezas de contemplaciún». [4]

El Padre Antonio se extraña de que muchos confundan la mística teología con la contemplación, y hablen de la una y de la otra indiferentemente. Para él no se identifican. La contemplación es anterior y menos noble, porque es como disposición para la mística. Esta consiste en unión de amor con Dios, unión sabrosa y regalada, que produce altísimo conocimiento y eleva el alma a una mánera de deifi-

1. *Lib.* 1, cap. IX.

2. *Ibid.*, l. 1, cap. 2:—«Este don de la contemplación es sobrenatural, que no se alcanza con industrias propias... sino reverenciando en todo temor a Dios... conociendo en sí que es polvo y ceniza... con que *se dispone* para la (contemplación) sobrenatural e infusa». «Como este don de la contemplación la de Dios a quien él es servido»; lib. 1, cap. 2.

3. «La contemplación *es el medio* más eficaz que hay para alcanzar la verdadera santidad». lib. 1, cap. 2.

4. *Lib.* 1, cap. 2,—«No piense alguno—había dicho antes—que en teniendo contemplación ya está todo hecho, y que ha llegado al fin, y que no le falta nada... sino ha llegado a alcanzar las virtudes y la perfección del amor». *Ibid.*, Luego para el autor puede darse contemplación sin virtudes adquiridas y sin perfección de amor.

cación. [1] Lo formal de esta mística teología—dice el autor—consiste en la noticia inflamada del entendimiento del amor unitivo, que es en el alma como pasión elevada o levación pasiva deste amor. [2] En este estado puede darse intelección purísima sin concurso de la fantasía. [3]

Y ¿qué pensaba el autor acerca de las visiones y revelaciones? Que son lo que menos vale en la vida espiritual. Sus expresiones parecen tomadas literalmente de los libros de san Juan de la Cruz: «Es de más importancia un acto de fe y de amor de Dios que cuantas visiones hay... y pues en estas cosas no consiste la virtud y perfección, pues sin ellas hay santidad y con ellas mucha imperfección, no deje asir su corazón a estas cosas... Quieran más el guiarse por fe y oscuridad que no por vista de visiones y revelaciones, pues el camino de la fe es más seguro y cierto que el de las visiones y revelaciones; y aunque sean ciertas y verdaderas, caminen a desnudez de espíritu, dejando luego todo aquello visible, sin detenerse en ello, guiado por la oscuridad de la fe en toda negación.» [4] Es el espíritu de desnudez inoculado en la Reforma por san Juan de la Cruz, espíritu robusto, que tiene por base la fe purísima, y en donde las visiones y los gustos se miran con ojos sospechosos.

1. «A mi pobre juicio hay mucha diferencia de la contemplación a la mística teología, que es mucho más levantada. Porque la contemplación es como disposición para ella, con que el alma se va ilustrando, aniquilando y deshaciendo de todas sus bajezas. Y el amor, que en esta contemplación se engendra, la va cauterizando y amoldando para que pueda recibir las influencias del divino espíritu y gustar en cumplida experiencia las cosas del cielo. Y cuando este amor en sus crecimientos y ardores ha purificado el alma de todo saber y sentir, viene a unirla con su Dios, dándole un saber y sabor glorioso fundado en ese amor. Y en esta unión, que es ciencia del amor unitivo, consiste la mística teología». *Ibid.*, l. 2, cap. 12, § 1.

2. *Ibid.*, l. 2, cap. 12, § 4.

3. «Absolutamente no hay repugnancia de que Dios inmediatamente y totalmente obre en el entendimiento sin que haya cooperación alguna en la fantasía». *Ibid.*, l. 2, cap. 15.

4. *Lib.* 2, cap. XVIII.

En vez de esto, que es pasivo, obras de virtud se exigen en nuestra escuela. «Obras quiere el Señor», exclamaba santa Teresa, y sus hijos han condenado la misma contemplación infusa, que no termine en obras y ejercicio de virtudes: «Hay el día de hoy—escribe con gracia el P. Antonio—personas que tratan de espíritu y de mucha oración, y tratan tan poco de virtudes sólidas y macizas que apenas les han tocado el pelo de la ropa, cuando luego saltan con la impaciencia en mil faltas. Y luego mucho de oración y de preguntar puntos delicados de espíritu y de contemplación. Más valiera que trataran de verdadera imitación de Cristo y de mortificación de sus pasiones y de alcanzar las virtudes, que, dejando esto, tratar de contemplación». [1] También hoy existe este género de misticismo.

Tanta autoridad como tienen Juan de Jesús María Aravalles y Antonio de la Cruz en la exposición del pensamiento y doctrina de san Juan de la Cruz, la tiene el P. Jerónimo Gracián en el de santa Teresa. Ha sido el P. Gracián uno de los mejores místicos de la Reforma, y sin embargo no hay ninguno que menos influencia haya ejercido en nuestros autores. Aquella sombra, que desde 1592 rodeó su figura, fué para esto, como para tantas otras cosas, de funestísimas consecuencias.

El P. Gracián es el discípulo predilecto de santa Teresa. Formado a la medida de sus deseos, estuvo en continuo contacto con su espíritu, y fué el primer anotador, intérprete y apologista de sus libros. No fué novicio de san Juan de la Cruz tanto tiempo como el P. Aravalles, pero

1. *Lib.* V, cap. 5.

cuando el sublime Reformador volvió a Pastrana a moderar los excesos e imprudencias del P. Angel, allí estaba Gracián haciendo su noviciado, y allí vivían y se respiraban la doctrina y las instrucciones del autor de las *Cautelas*.

Más tarde existían entre el P. Jerónimo y el P. Fray Juan dela Cruz—lo dice santa Teresa - extrechísimas y amigables relaciones. Lo cierto es que en el *Dilucidario* y en la *Lámpara encendida* palpitan la doctrina de la *Subida* y se siguen las enseñanzas establecidas por san Juan de la Cruz en Pastrana: el poco aprecio de las visiones en comparación de la fe y de las virtudes, y las siete partes de la oración ordinaria, que el P. Gracián expone y enumera por el mismo orden que la *Instrucción de Novicios* revisada y aprobada por el místico Doctor: «Tiene la oración mental siete partes—escribe en la *Lámpara encendida*:—preparación, lección, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, petición y conclusión o epílogo». [1] Adviértase la continuidad de la tradición en poner una *contemplación* como parte de la oración mental. También el P. Gracián entiende esta contemplación como término natural de la meditación. En él aparece ya la palabra *adquirida* aplicada a la luz de esa contemplación. «Hacemos diferencia de la meditación a la contemplación, en que la meditación procede con discursos, buscando la luz del entendimiento y movimiento de la voluntad; mas en la contemplación está conociendo atentamente el entendimiento con la luz, que ya tiene *adquirida*, y estase ejercitando la voluntad en el acto que se pretendía». [2]

1. *Lámpara encendida*, Parte II, cap. 1, fol. 73 vuelto (edic. Madrid, 1603).
2. *Ibid.*, P. II, cap. IV. fol. 90 vuelto.—Repite la misma doctrina y con las mismas pala-

La unión íntima del alma con Dios es para el P. Gracián, como para sus maestros, el fin de la vida espiritual. Todo lo demás son medios. A esa unión se puede llegar de dos maneras; activa y pasivamente; es decir, o por un continuo esfuerzo del alma, que, ayudada de la gracia, se despoja de todo lo que no es conforme con la voluntad de Dios, o por una influencia extraordinaria del mismo Dios: «Hay dos maneras de unión espiritual—dice el confesor de santa Teresa:—la una procurada, obrada y *adquirida* con la meditación y ejercicio de la razón...; la segunda unión se llama dada, sobrenatural e impresa en la oración, porque... puesta en la presencia de Dios, con contemplación quieta recibe dentro de sí la imagen viva de Cristo.» [1] En otro tratadito precisa mejor esta doctrina: «La unión con Cristo tiene dos modos: el primero podemos llamar activo, que es cuando nuestro libre albedrío obra juntamente con la gracia para juntarse con Cristo, siquiera vaya por via de meditación o de contemplación o hablando vocalmente. El segundo modo es pasivo, cuando no nace de la obra de nuestras potencias, sino que Dios le da, y el alma le recibe.» [2] Es la doctrina de las dos uniones expuestas por santa Teresa en las quintas *Moradas*. Cuando los carmelitas posteriores interpreten así el texto teresiano, no harán más

---

bras en el tratadito *De la oración mental*: «Tiene la oración mental siete partes: preparación, lección, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, petición, conclusión o epílogo... Hacemos diferencia de la meditación a la contemplación en que la meditación procede con discurso del entendimiento, que va moviendo la voluntad, mas en la contemplación está conociendo atentamente el entendimiento con la luz que ya tiene *adquirida*, y estáse ejercitando la voluntad en el acto del deseo, que ya tiene adquirido». cap. I y VI, fol. 177 y 180: *Obras, del P. Maestro F. Jerónimo Gracián... En Madrid por la viuda de Alonso Martín, año 1616.*

1. *Dilucidario del verdadero espíritu*, Parte 2, cap. 1, fol. 53. *Obras*, (edic. citada).

2. *De la vida de Cristo y perfección del alma unida*, cap. III, fol. 194, vuelto (*Obras* edic. cit.)

que seguir—quizá sin saberlo—la autorizada explicación del P. Gracián.

¿Cuál de estas dos uniones es más noble? En la primera—en el rendimiento de nuestra voluntad a la de Dios—está lo que hay de meritorio en una y otra. Esto enseñaron santa Teresa y san Juan de la Cruz, y esto repite el Padre Gracián. [1]

El autor del *Dilucidario* distingue cinco grados en la unión mística: el primero cuando está unida solo la voluntad: el segundo cuando lo están voluntad, memoria y entendimiento; el tercero cuando se unen voluntad, memoria, entendimiento e imaginación; el cuarto cuando además está unido el apetito, y el quinto cuando, sobre las de todas estas potencias, existe la unión de los sentidos. [2] Son, en el fondo, los grados precisados por san Juan de la Cruz. [3]

Aquel ardor por los trabajos y sequedades, que el Místico Doctor prendió en el noviciado de Pastrana, en contraste con el poco aprecio de los gustos y regalos, y que vimos iluminar las páginas de la *Instrucción de novicios* y el *Tratado de la Contemplación*, arde también en la pluma del primer provincial de la Reforma: «El buen espíritu no se da a gente amiga de gustos y regalos; y quien quisiere ir camino derecho y seguro, no apetezca en la oración regalos ni gustos espirituales, sino vaya siempre deseando cruz, y alégrese con las cosas adversas. [4] Los daños, los peligros e in-

---

1. «La entrega de la voluntad del hombre a la voluntad de Dios con verdadero rendimiento y determinación de serville y guardar sus mandamientos, esta es la esencia, la sustancia y lo que hace al caso de la unión». *Dilucidario*, Part. 2, cap. 1, fol. 54.

2. *Dilucidario*, Part. 2, cap. 5, fol. 60.

3. Confr. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, cap. XVIII, pág. 373.

4. *Dilucidario*, P. 1. cap. XXV, fol. 40 vuelto.

convenientes, que se siguen de los arrobamientos, visiones y revelaciones no tienen número.» [1] Ni en esto está la santidad, ni es siquiera el medio de la unión con Dios. El P. Gracián expresa su pensamiento con palabras, que parecen robadas de la *Subida del Monte Carmelo*: «A la luz inaccesible se camina por la viva fe y actos della, y por el verdadero rendimiento a lo que Dios nos tiene ya enseñado y a todo lo que tiene, cree y confiesa la santa Madre Iglesia Católica Romana, no queriendo ni deseando ninguna otra luz particular, por más alta y encumbrada que parezca... poniendo toda la fuerza en desear y proponer de guardar, con la mayor observancia que pudiere, todo lo que el Señor la ha enseñado en sus mandamientos y divinos consejos, que por esta vía y de la santa sinceridad y obediencia sube el alma, sin saber cómo, a la luz inaccesible, escondida en la divina y soberana niebla». [2] Es el poner la fe y las virtudes por encima de todas las manifestaciones místicas, que distingue a la escuela carmelitana. No importa que tenga un alma éxtasis y visiones, si carece de virtudes. [3]

A tanto ha llegado en nuestra escuela este recelo de lo extraordinario, que entre dos oraciones, qne no se diferencien más que en acaecer la una sin rapto y la otra con él, nuestros autores se inclinan decididamente por la que es sin rapto: «Entre las dos maneras de oración unitiva: la que procede con las potencias despiertas y enteras, y la que

1. *Dilucidario*, P. 2, cap. VII, fol. 63 vuelto.
2. *Ibid.*, P. 1, cap. XIX, fol. 28 vuelto.
3. «Quien quisiere ver si va aprovechando en el espíritu, vea si aprovecha en las virtudes, que si en ellas está flaco y falto, por mas visiones y revelaciones y raptos que tenga, su espíritu será flaco y engañoso». *Dilucidario*, P. 1, cap. IX.

procede con raptos—escribe el P. Gracián—mejor manera de oración es la primera, que procede sin raptos, que la segunda, que procede con ellos; mucho más segura, más cierta y más de estimar, cuando en entrambas hay el mismo grado de caridad.» [1]

Tal es el fondo de la doctrina mística del célebre confesor de santa Teresa. No importa que nuestros autores más inmediatos a él, y aún casi todos los posteriores, le tuviesen olvidado o lo aparentasen. En él—en sus libros—se continúa inmediatamente la doctrina teresiana y sanjuanista. Y hoy, rasgadas ya y disipadas aquellas nieblas, que envolvieron su colosal figura en los días revueltos de la Reforma, debe figurar como uno de los primeros anillos de esta cadena de nuestra escuela, que, naciendo en san Juan de la Cruz y en santa Teresa, va descendiendo hasta nosotros formada de eslabones de oro.

Unido al nombre del P. Gracián, como compañera que fué en trabajos y recias persecuciones, debe ir el de María de san José, la valiente priora de Sevilla, que luchó con aquella entereza varonil, que quería la Santa Madre en sus hijas. Sus *Recreaciones*, donde hay páginas que emulan, por lo pintorescas, algunas de los *Nombres de Cristo*, contienen su pensamiento sobre la oración. Esta no es para la insigne descalza, como no lo fué nunca en la reforma, cosa de vuelos de espíritu, ni de altas contemplaciones, ni de gustos espirituales: «Alabar a Dios es oración, pedir perdón de pecados; que sea el Señor glorificado, que todos le

1. *Dilucidario*, P. 2, cap. VI, fol. 62.—En el capítulo siguiente dice que la igualdad de aprovechamiento en esas dos oraciones «acontece rarísimas veces»; que lo ordinario es ser más eficaz la que sucede con rapto (fol. 65 vuelto).

amen y obedezcan, ahora sea todo junto, ahora una cosa, ahora otra, como esté ocupado el entendimiento con cosas, que muevan la voluntad para seguir lo bueno y aborrecer lo malo, eso es oración. Sí; esto tengo yo por oración, y creo que no hay otra: dejemos las cosas altas y soberanas, que Dios suele comunicar, que nuestra santa Madre llama sobrenaturales, porque no están en nuestra mano, ni nos las darán cuando quisiéremos, ni la golosina de ellas nos han de llevar a la oración, porque como nuestra santa Madre dice, por el mismo caso se despidan de ellas». [1] Siempre el mismo concepto de la oración; siempre el poco deseo de cosas extraordinarias. ¿Qué será, que en el Carmelo, tierra de promisión del misticismo, existen tan pocos deseos de místicas contemplaciones, mientras se observa lo contrario en otras órdenes, es decir, muchos deseos y ansias, y sin embargo pocos contemplativos místicos?

La oración, que es para la madre María de san José el manjar de la vida interior, porque «assí como el cuerpo, sin el manjar corporal, desfallesce, assí el alma, sin este manjar, pierde la fuerza de la virtud», ha de tener, según la insigne carmelita, siete partes: «Preparación, lección, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, petición y epílogo». [2] Son las mismas que se enseñaban en Pastrana. El admitir una contemplación ordinaria, como parte de la oración mental, no estaba pues reducido a los religiosos; lo enseñaban y practicaban también las descalzas, que vivie-

1. *Libro de Recreaciones, ramillete de mirra, avisos, máximas y poesías por la M. María de san José, C. D.*, con una introducción del P. Silverio de santa Teresa, C. D.—Burgos. 1913.—*Recreación* 7.ª, pág. 51-52.

2. *Ibid., recreac.* 7.ª, pág. 54.

ron con la madre Teresa, como María de san José. La escritora nos declara la naturaleza de esta contemplación diciendo: «Acabada la meditación, a veces sola, y a veces acompañada con la lección, procuro ir a la contemplación: aquí es el paso más dificultoso... cierro los ojos y hago fuerza a las potencias para que se quieten». [1]

Por el mismo tiempo, y con idéntico espíritu, por más que no llevase el hábito descalzo, ardía el alma de Magdalena de Pazzi en sus magníficas *Contemplaciones*. Aquella monja de los largos y contínuos éxtasis, no pensó al redactar sus obras en nada de todo eso, que tanto halaga a la humana naturaleza, y los medios de perfección, que señala, son la mortificación de las pasiones, la práctica de los consejos evangélicos, el ejercicio de las virtudes, la pureza del alma, y ante todo el amor a Dios y al prójimo. Con esto, y no con místicas y extraordinarias contemplaciones, entra el alma en ese místico edificio y sagrado festín del amor divino, que ella nos describe hermosamente. [2] Y ¡qué robusta y ardiente espiritualidad la de esta hija del Carmelo! «Senza te non posso vivere, nè star contenta; senza te, o mio dolce Sponso, sono un niente, e senza te non posso e non voglio volere, ne essere cosa nessuna. Se tu mi dassi l' esser degli Angeli, Archangeli, Cherubini e Serafini, senza te, stimerei, che tu ni dassi una vanitá, un niente. Se tu mi dassi tutte le fecilitá, che si possono avere in terra, e tutti i piaceri; se tu mi dassi la fortalezza di tutti i forti, la sa-

1. *Libro de Recreaciones, ibid.*, pág. 54.

2. Opere di santa María Maddalena de' Pazzi Carmelitana, monaca nel venerando Monastero di santa Maria degl' angioli di Firenze, Racolte dal M. R. P. Maestro Fra Lorenzo María Brancaccio, carmelitano dell' offservanza... Venezia MDCCXXXIX, nella stamperia Baglioni.—Parte 2, cap. VI y VII, pág. 112-119.

pienza di tutti i savi, e le grazie e virtú di tutte le creature senza te, le estimerei un' inferno; e se tu mi dassi lo stesso inferno con tutte le pene e tormenti, chi vi sono, con te, me lo reputerei un Paradiso». [1]

El año siguiente a la muerte del P. Gracián salía de las imprentas de Roma un libro de mística, escrito en Castellano por otro discípulo personal de san Juan de la Cruz: el P. Inocencio de san Andrés. Novicio del Místico Doctor en Pastrana, y compañero en la fundación del colegio de Baeza, el P. Inocencio testifica haber oido al Santo hablar de cosas espirituales «por muchos años». [2] Es, pues, un discípulo inmediato y testigo autorizado de la tradición doctrinal en los primeros días de la Reforma. Su obra se titula *Theología mística y espejo de la vida eterna*, y salió con nombre ageno. [3] En ella existen las características doctrinas del Santo sobre la necesidad del vacío, la excelencia de la vida de fe, el carácter gratuito de la contemplación infusa. Esta no se concede sino después de mucho ejercicio de virtudes, aunque no siempre: «No pienses—dice enseguida el aûtor—por lo que se ha dicho, que puedes merecer de justicia el premio de la buena oración o contemplación en esta vida mortal, por mucho que ejercites los ejercicios de la vida activa... que de balde y de pura gra-

1. *Opere*, Part, 2, cap. VI, pág. 116-117.
2. *Manuscrito*, 13482, 187 de la Biblioteca Nacional de Madrid.
3. *Theología mística y espejo de la vida eterna, por el cual son encaminadas las almas que desean alcançalla. Colegido de la doctrina de los santos y maestros de espíritu. En el cual se enseña cómo han de subir a la perfección de espíritu. Va dividido este breve compendio en tres tratados: en el primero se trata brevemente de la oración mental; en el segundo se tratan algunos apuntamientos de la mortificación; en el tercero se trata de la mística Theología y hombre interior y espiritual. Compuesto por Andrés Lacara y Cruzate, Canónigo Regular.— En Roma por Iacome Mascardo MDCXV.* El libro es rarísimo. En los Carmelitas Descalzos de Toledo existe un ejemplar, el único que hemos visto.

cia has de alcanzar este don cuando Dios quisiere dártele». [1] Es aquel concederlo Dios «a quien quiere, cuando quiere y como quiere» que oimos decir a santa Teresa y a san Juan de la Cruz, expuesto por este discípulo en los términos precisos de la escuela: «No pienses que puedes merecer de *justicia*;... de *balde* y *de pura gracia* has de alcanzar este don». Cuando nuestros teólogos de los siglos XVII y XVIII, y nuestros autores modernos digan que la contemplación infusa no cae bajo el mérito *de condigno*, ni siquiera bajo el *de congruo*, no hacen más que repetir esta clarísima afirmación de los Maestros, precisada por un novicio y compañero del mismo san Juan de la Cruz.

«Las meditaciones y discursos—añade el P. Inocencio—no son la sustancia de la oración, sino medio para ella»; [2] «ni consiste la oración en gustos sensibles, sino en los actos, que uno hace con las potencias de su alma: en esto está la perfección de la vida cristiana y en lo otro puede estar escondido el amor propio». [3] Pero no creamos que el discípulo de san Juan de la Cruz hará de la oración el fin de la perfección. El, que dice hermosamente que «no consiste en las mortificaciones la perfección y santidad, mas son instrumentos y medios ordenados por Dios para conseguirla», [4] nos dirá también: «La oración no es fin sino medio». [5] ¡Tan lejos estaba este discípulo de san Juan de la Cruz de confundir e identificar la contemplación, que al fin es oración, con la perfección!

1 *Mística theología*, tratado 1, cap. XI, fol. 49.
2. *Ibid.*, trat. 1, cap. VI, fol. 24 vuelto.
3. *Ibid.*, trat. 1, cap. IX, fol. 42.
4. *Ibid.*, trat. 3, fol. 1 vuelto (El tratado III lleva foliación distinta).
5. *Ibid.*, trat. 1, cap. IX, fol. 44.

Y hemos llegado al siglo XVII. El Padre Inocencio fué, de los discípulos inmediatos de san Juan de la Cruz, el último que escribió. Su obra pertenece por una parte—por su autor y el origen de su doctrina—al siglo XVI, y por otra —por la fecha de su publicación—entra de lleno en el XVII. Es, pues, el paso de una a otra centuria. Con el Padre Inocencio se cierra la serie de los discípulos personales e inmediatos de san Juan de la Cruz y se abre la de los que no bebieron la doctrina mística ni el espíritu en su misma fuente sino en sus libros—en los libros de los Maestros—y de labios de sus discípulos inmediatos.

Hasta aquí no ha habido ruptura de tradición doctrinal. Los discípulos han trasmitido íntegra y purísima la doctrina de los Sublimes Reformadores. Algunos la han precisado en puntos interesantes. El P. Aravalles nos reveló que san Juan de la Cruz dividía en Pastrana la oración mental en siete partes, poniendo entre ellas—siguiendo a la meditación—una, que llamaba contemplación. El mismo san Juan de la Cruz leyó el libro y lo aprobó. El P. Antonio de la Cruz precisa las causas de la infusa contemplación, haciéndola efecto de los dones de entendimiento y sabiduría, actuados por una «particular moción» del Espíritu Santo. Al mismo tiempo deduce lógicamente el carácter gratuito de esa contemplación, y la distingue y separa profundamente de la santidad. La contemplación solo es un *medio* y no el único, aunque sí el más eficaz para alcanzar la perfección. El P. Gracián repetirá la doctrina de una contemplación, que es parte de la oración mental ordinaria y que se sigue a la meditación, y la llamará *adquirida* por parte de la luz. El precisará también la doctrina de las

dos uniones enseñadas por santa Teresa y por san Juan de la Cruz, y las llamará con su nombre: *activa* y *adquirida* la una, *pasiva, dada, sobrenatural* e *impresa* la otra. La Madre María de san José nos asegura que ella practica esa contemplación ordinaria, que es una de las siete partes de la oración mental, y finalmente el P. Inocencio repetirá —sin saberlo—la doctrina del carácter gratuito de la contemplación infusa indicada por el P. Antonio, y excluirá en términos propios y formales el «mérito de justicia», e implícitamente el de congruo, al afirmar que es «de balde y de pura gracia». Todos repiten la doctrina de la desnudez, del peligro de los gustos y revelaciones, de la importancia de la fe y de las virtudes, que florecen en obras.

Es toda la doctrina purísima, que mana a raudales de los labios y de los libros de los sublimes Reformadores, y viene hacia nosotros encauzada y recogida por estos canales de oro.

CAPITULO VII

La escuela carmelitana en el siglo XVII

Primer periodo de este siglo

JUAN DE JESÚS MARÍA Y TOMÁS DE JESÚS

Al comenzar la centuria XVII, cuando apenas había bajado al sepulcro san Juan de la Cruz, contaba ya la Reforma con hombres capaces de sostener, sin esfuerzo, toda aquella inmensa fábrica de espíritu y doctrina levantada por las manos de una fémina andariega y el genio de un medio fraile descalzo. De su abundancia de vida nació su expansión magnífica, y la vemos llevada a Italia y a América, al Africa y a la Persia, y extenderse pujante por los Paises Bajos y Alemania. Unos mismos eran con frecuencia los apóstoles y los místicos: Juan de Jesús María, Tomás de Jesús...

Hemos nombrado a los dos primeros y más autorizados escritores místicos de esta centuria Ellos solos llenan el primer periodo de este siglo.

El P. Juan de Jesús María, el *Calagurritano*, es, sin du-

da, el místico que, después de los sublimes Doctores del Carmelo, ha gozado de más nombre entre todos los escritores de la Reforma. Comentador elegantísimo de *Job*, del *Cantar de los Cantares* y de los *Trenos* de Jeremías, a todos los cuales puso paráfrasis escritas en el mejor estilo y la más pura lengua latina del Renacimiento; legislador, no de su orden, pero sí de su Congregación Italiana, a la cual dió forma y vida teresianas; apologista y mantenedor vigoroso del espíritu misionero de la Reforma, el cual amenazaba padecer naufragio en el principio mismo de su nacimiento, orador encendido y elegante, preceptista literario, poeta, contemplativo y apóstol, todo lo era este insigne español, que vivió casi siempre fuera de España, para gloria nuestra y provecho del extranjero.

Novicio de Pastrana en 1582, fray Juan de Jesús María fué discípulo de los discípulos inmediatos de san Juan de la Cruz, y el año siguiente se trasladaba al colegio de Alcalá, del cual había sido primer Rector, once años antes, el mismo sublime Reformador. Con el espíritu y la doctrina, que bebió en estas fuentes, partió, un año más tarde, con rumbo a Génova, para no volver a pisar más en su patria. Su formación tan en los principios mismos y originales del espiritualismo carmelitano nos le hacen mirar como discípulo inmediato de los primeros discípulos de los Maestros de la escuela, por más que el cortísimo tiempo en que se realizó —solo dos años—y el haber vivido y escrito fuera de España, le quiten algo de aquella autoridad, que para la tradición tienen los que aquí vivieron y escribieron, mojando sus plumas en la misma fuente de nuestro espíritu. Además, es muy dudoso que el P. Juan leyése los libros de san

Juan de la Cruz, y así se explican algunas levísimas diferencias de doctrina. [1] Pero si no puede mirársele como el más autorizado testimonio de la tradición doctrinal de la orden, lo cierto es que la sigue en todos sus puntos esenciales, y sólo en detalles, de terminología más que de otra cosa, se aparta de la común enseñanza de nuestros autores.

Dos obras contienen íntegro su pensamiento en materias místicas: la *Theología mystica* y la *Schola orationis et contemplationis.* [2]

La mística es para él ante todo y formalmente acto de la voluntad, aunque concurran y la acompañen actos de otras potencias. Profundamente influído por san Buenaventura o quien quiera que sea el autor de libro *De septem itineribus æternitatis* y otros opúsculos, hoy de autenticidad dudosa, pero que corrían entonces a nombre del seráfico Doctor, el P. Juan de Jesús María, sin excluir del todo el elemento intelectivo, que supone necesario para el acto de la unión, se inclina decididamente hacia la escuela afectiva, que entonces, como siempre, tenía grande aceptación en Italia. La mística teología, como ciencia experimental, no está ni en el don de sabiduría como hábito, ni siquiera en el acto de contemplación, que, por una influencia especial de Dios, procede de ese hábito, ni tampoco en el acto de amor, que se sigue inmediatamente a esa contemplación,

1. Una completa y bellísima semblanza histórica y literaria del célebre carmelita español nos la dió el ilustre P. Florencio del Niño Jesús: *El V. P. Fr. Juan de Jesús María, prepósito general de los Carmelitas Descalzos.—1564-1615.—Su Vida, sus escritos y sus virtudes.—Burgos 1919.*

2. Cito por la edición de sus obras hecha en Colonia: *R. P. F. Joannis a Jesu María carmelitae descalceati, calaguritani Operum tomus II.—Permissu Superiorum.—Coloniae Agrippinae. Sumptibus Bernardi Gualteri, Anno MDCXXII.—Cum gratia et privilegio S. Caes. Majest».*—Son tres tomos in folio, pero las obras ascéticas y místicas están en este segundo. A él nos referimos en este estudio.

ni mucho menos en la contemplación, que sigue a una unión experimental de la voluntad con Dios: está en esta unión, que sigue a aquel acto de amor y precede a esta última contemplación; unión de la voluntad, que es levantada por otro auxilio particular a un estrechísimo abrazo con Dios, donde gusta misteriosamente sus dulzuras. [1]

De aquí se deduce que el autor distingue, al igual que el P. Antonio de la Cruz, la mística, de la contemplación infusa, haciendo de esta un medio para aquella, y poniendo otra contemplación posterior, que sea efecto de esa unión de la voluntad. Es, como decía el P. Antonio, aprendido de san Juan de la Cruz, «ciencia de amor, que da sabor a la ciencia y al amor, y el amor da ojos a esa ciencia.» [2]

Pero este gusto experimental de Dios, en el cual pone Juan de Jesús María el acto propio y esencial de la mística, no procede, como espontáneo desenvolvimiento, ni del acto de la contemplación infusa anterior, ni del acto de amor, que inmediatamente le precede. Es necesaria una gracia especial para él, auxilio *gratuito*, como le llama el autor, y que solo es debido, como tal, a la pura dignación de Dios. Por eso, en la doctrina de la *Schola orationis* la mística no cae bajo mérito alguno del alma. En ese caso dejaría de ser gratuita. [3]

---

1. «Quodnam praedictorum sit theología mystica: num habituale illud sapientiae donum, quod in intellectu versatur; an actus ille contemplationis, qui ab illo habitu, per singulare Dei auxilio enascitur, et ipsos voluntatis actus praecedit; an vero ipse actus amoris, qui per hanc contemplationis notitiam ab habitu promanat charitatis in voluntate existentis; an etiam ille Dei gustus, qui sequi solet quando voluntas, per singularem Dei opem ad altissimam hanc cum Deo unionem sostollitur; an denique sit clarior et mirabilior illa contemplatio, quae post hanc unionem et gustum Dei sequitur? Respondeo inter quinque illa jam enumerata, quartum, scilicet illum gustum vel experientiam Dei, qui quidam voluntatis est actus magis elevatae quam ipse elevetur intellectus, theologiae mysticae actum et maxime proprium et praecipium esse». *Schola orationis etc.* tract. de Myst. Theol., Dub. III, pág. 607.

2. *Libro de la contemplación*, l. 1, cap. 1

3. «Contemplationis actum (qui superno lumine infuso producitur, dum sapientiae habi-

Pero, si la mística no cae bajo mérito, por no ser desenvolvimiento de la gracia o de los actos anteriores, ni siquiera del de infusa contemplación, sino efecto inmediato de una gracia especial y gratuita ¿caerá bajo mérito, o entrará en ese desenvolvimiento el acto de la contemplación infusa? Ya le hemos oído decir, aunque de pasada, que la infusa contemplación procede del don de sabiduría. Pero el don es hábito infuso, y el Padre Juan de Jesús María, «teólogo sumo» como le llamó Rossuet, determinó lo que le actúa. Porque poner en solo el hábito la contemplación, como hacen muchos modernos, o es un absurdo o no es decir nada; porque o suponen que la contemplación es el mismo hábito, cosa inadmisible aún para ellos, o que el don se actúa por sí mismo, lo cual repugna filosóficamente supuesto su carácter de hábito sobrenatural infuso, o es finalmente determinar como causa lo que en rigor solo es un principio indiferente. En cualquier caso, queda sin explicar el acto misterioso de la contemplación.

El P. Juan de Jesús María señaló el principio, que determina esa operación del don de sabiduría, en que consiste la contemplación, y le señaló como una lumbre actual y divina, concedida por «un especialísimo privilegio». Lo dice con esa claridad maravillosa, que él supo poner en sus preguntas y respuestas de la *Schola orationis et contemplationis*: Distingue tres especies de contemplación: una que es acerca de Dios como autor de la naturaleza y que se ejercita con la lumbre natural; otra acerca de Dios como autor

---

tus se exerit in actum) non esse totum sapientiae sive theologiae mysticae opus, sed partem operis esse perceptionem saporis gustusve Dei, qui non ab ullo habitu producitur, sed *peculiari dignatione gratis* a Deo indulgetur». *Theologia mystica*, cap. 1, pág. 4.

de la gracia y de los misterios, la cual se ejercita con la luz de la fe; y una tercera, que versa acerca de Dios y de sus perfecciones, y se ejercita por el don de sabiduría. Esta última es la que él llama siempre *contemplación divina* y nosotros infusa, y de ella escribe luego: «Del tercer modo contemplan aquellos que tienen *el don de sabiduría* y *además, por un especialísimo privilegio reciben cierta luz divina actual*, con cuya ayuda, producen el acto de la contemplación divina con cierta admiración y suspensión del ánima». [1] No era la primera vez que se oía esta doctrina en el Carmelo. Se la hemos visto exponer al P. Antonio de la Cruz, discípulo inmediato del autor de la *Subida*. También él señaló como causa de la contemplación infusa el hábito del don de sabiduría actuado por «una particular moción». El P. Juan es más explícito, y dice que esa «particular moción» es una *cierta luz divina actual* concedida *por un especialísimo privilegio*. Nadie, pues, podrá exigirla. La contemplación infusa no se explica por el desenvolvimiento natural de la gracia: es necesaria una luz actual, que Dios concede por especialísimo privilegio. Los místicos modernos, que quieren traer al autor de la *Schola* a sus doctrinas, no habrían leido este pasaje del gran místico español.

Por eso, al determinar el P. Juan de Jesús María el fin de la Orden Carmelitana no pone como fin obligatorio la contemplación infusa, porque es—dice—un don gratuito

1. «Tertio modo contemplantur ii, qui donum habent sapientiae, et *praeter id specialissimo quoddam privilegio lumem quoddam divinum actuale recipiunt*, cujus adminiculo divinae contemplationis actum circa perfectiones divinas, cum quadam admiratione et animi suspensione producunt», *Schola orationis* etc. Tract. *de vita activa et Contemplativa*, dub. VII, pág. 597.

concedido a pocos: Y distinguiendo la vida contemplativa del acto de contemplación infusa, afirma la posibilidad de la caridad perfecta sin esta contemplación y niega que sea el medio escogido para llegar al fin propio del Instituto. [1]

Es el *finis mero Dei dono nobis collatus* del libro *de Institutione*, palabras que traducía santa Teresa en estas otras: «No porque en esta casa todas traten de oración han de ser todas contemplativas. Es imposible; esto es cosa que da Dios». [2]

Como efecto del don de Sabiduría, la contemplación infusa, no puede darse en un alma que está en pecado mortal. El P. Juan sigue la doctrina tomista de la unión de los dones del Espíritu Santo con la gracia, y deduce lógicamente que en alma, en la cual no existe la gracia, no puede existir acto de contemplación, porque le falta el don de sabiduría, de que procede. [3] Sin embargo no niega la posibilidad de otro género de contemplación extrordinaria. Además de creer posible que por aquel acto de amor, que acompaña a la contemplación, podía Dios elevar a la gra-

1. «Qui orationi (quae ad contemplationem via est) incumbit, ut nostri Religiosi passim faciunt, primariae suae obligationi satisfacit, tametsi alioquin ad veram et proprie dictam contemplationem non pertingat. Eo quod non proprius contemplationis actus, qui gratuitum quoddam Dei donum est, quodque paucissimis obtingit, ceu medium quoddam universale, ad progresum in charitate faciendum sit alectus; sed tantum universaliter ipsa contemplativa vita, quaedam scilicet vitae ratio, quae spiritualibus exercitio, ac maxime orationi studeat. Quamobrem Religiosus, qui ad hunc terminum tendit, vel salten tendere contendit, suae satisfacit obligationi, et charitatis obtinere perfectionem potest, etsi alioquin toto vitae tempore, nequidem per quadrantem horae, propie dictam contemplationem habeat». *Schola de oratione* etc. Prólogus, pág. 543.

2. *Camino de perfeción*, cap. XVII, pág. 418 (ed. 1922.)

3. «Quae cum sit unum e septem Spíritus Sancti donis et divinam gratiam semper comitetur, fit inde ut exceptu eventu illo superius descripto, si de modo consueto sermo fiat, i tantum quos misericors Deus ad gratiae statu evehit, illa potiantur». *Theología mystica*, capítulo III, pág. 16.

cia a un pecador, y por eso darle la contemplación con este fin—razón pobrísima e ineficaz a nuestro parecer—el P. Juan de Jesús María, para salvar lo que él cree doctrina de santa Teresa y que en realidad no era más que deficiencia de las ediciones, que de sus obras corrían entonces, admite, como admitía por el mismo tiempo el P. Tomás de Jesús, un género de contemplación, que no procede del don de sabiduría sino del don de profecía: «porque no existe razón—dice el venerable autor—para decir que la contemplación es siempre acto de los dones del Espíritu Santo». Esta contemplación no está reservada a las almas que están en gracia y amistad de Dios. [1]

Mas no creamos que el P. Juan de Jesús María reduce la actuación de los dones del Espíritu Santo al acto de la infusa y divina contemplación. Porque, además de esta especial actuación, que procede, como dijo, de una luz actual, que se concede por especialísimo privilegio, el autor de la *Schola orationis* afirma una operación ordinaria, que se da en todos los justos y que es necesaria para la salvación, según doctrina de santo Tomás, aquí recordada por el místico carmelita. [2]

---

1. «Ex hoc efficitur divinam contemplationem nisi ex dono Dei supernaturali nemini contingere; tametsi nonullis in culpa mortali jacentibus ob infinitae bonitatis magnitudinem contemplationem indulgeri, B. M. Teresia crediderit, quod rationi consentaneum est: quia divinae bonitati congruit in hoc etiam gradu, seipsam ostentare, ut aversos a se animos ejusmodi caelesti munere ad se alliciat, ac per hoc hominibus clarius innotescat. Verum assertum hoc ita posset accipi, ut ipso divino contemplationis amorem spirantis, et ad Spiritus Sancti dona pertinentis actu, qui jacebat in culpa, justus et Deo aceptus fiat... Diximus vero assertum sic accipi posset, quod non prorsus id ita contingere adstruamus. Nam cum non subsit efficax ratio ad omnino asserendum contenplationis actum, semper ad Spiritus Sancti dona, gratiam gratum facientem individue comitantia, pertinere, posita S. Thomae et omnium theologorum sententia per gratiam scilicet prophetiae, quae et pecatoribus indulgentur, sublimem contempla ionem exerceri censentium...» *Theolog. Mystica*, cap. III, pág. 15.—Confr. *Schola orationis* etc. Tract. de vita activa et contemplativa, dub. VII, pág. 197.

2. «Nota omnibus quidem justis ipsum sapientiae donum (uti et caetera Spiritus Sancti

Pero ¿no existen para Juan de Jesús María más especies de contemplación que esas dos descritas? El mismo se hace la pregunta y él mismo se responde: «Hay *contemplación natural*—dice—de Dios en cuanto autor de la naturaleza, y acerca de las cosas o verdades naturales; y hay *contemplación sobrenatural* de Dios en cuanto autor de la gracia y de los misterios y obras sobrenaturales; y finalmente hay *contemplación divina* del mismo Dios y de sus divinas perfecciones, por medio del don de Sabiduría. Que es decir—continúa el autor—,que hay una vista del entendimiento pura, perspicaz y quieta, con la cual algunas veces con lumbre natural se mira o entiende la verdad natural; y a veces se conoce con lumbre sobrenatural algún misterio sobrenatural; a cuya intuición se reduce el conocimiento de alguna verdad natural, *adquirida* por lumbre sobrenatural; y a veces se conoce con lumbre sobrenatural especialísima, alguna perfección divina con el don de sabiduría. De la primera manera contemplan alguna vez los filósofos, que después de haber discurrido sobre algún secreto natural, llegan a una inteligencia clara, tranquila y penetrante de ella, y el entendimiento se aquieta, apacienta y deleita en aquel objeto con alguna suspensión. De la segunda manera contemplan a veces los siervos de Dios, con un conocimiento admirable de los misterios de la gracia, conociéndolos con una noticia quieta y perspicaz y con suspensión

---

dona) conducere, quantnm quidem ad ipsorum salutem necessarium est, cum ad bene de re bus judicandum, tum ad res humanas justa regulas divinas ordinandas, secundum sententiam Divi Tomae». *Schola Orationis* etc., tract. de vita activa et contemplativa, dub. XII, pág. 593. Expone la misma doctrina, distinguiendo dos especies de operación en el don de sabiduría, en la *Schola Jesu Christi*, Pars. VI, cap. 3, pág. 524: Del primer modo de operación desde el principio del capítulo hasta aquellas palabras: *Sed praeter communem istam* etc., donde expone el segundo modo, que responde a la infusa contemplación.

del ánimo. De la tercera manera contemplan los que tienen el don de la sabiduría y además de él, reciben *con especialísimo auxilio* una luz divina actual, con la cual producen el acto de la divina contemplación acerca de las perfecciones divinas, con admiración y suspensión del ánimo.» [1]

Tres son, por consiguiente, las especies de contemplación, que distingue el P. Juan de Jesús María, además de aquella que procede del don de profecía y que ya indicamos antes: contemplación natural o filosófica, contemplación adquirida por lumbre sobrenatural, y contemplación divina, procedente del don de sabiduría. Los que, fiados en la traducción española, han sostenido que el autor de la *Schola orationis* no usa la palabra *adquirida* hablando de la contemplación, deben corregir su yerro. Esa palabra: *acquisita*, aparece—lo hemos visto—en el texto latino. [2] Cla-

1. Notandum est quandam esse contemplationem naturalem, quae circa Deum, in quantum ipse naturae est auctor, et circa res vel veritates naturales versatur; aliam vero supernaturalem, quae circa Deum, in quantum ipse gratiae est auctor, et circa mysteria et opera supernaturalia versatur; esse denique aliam contemplationem divinam, quae circa Deum ejusque perfectiones divinas, idque per donum sapientiae versatur. Perinde ac si diceremus, quendam hic esse intellectus intuitum purum, quietum et acutum per quem aliquando ipsa per lumem naturale veritas naturalis vel videtur vel intelligitur; aliquando vero per lumen supernaturale mysterium aliquod supernaturale cognoscitur, ad quem intuitum alicujus veritatis naturalis cognitio per lumem supernaturale *acquisita* reduci potest; interdum denique specialisimo supernaturali lumine perfectio aliqua divina per sapientiae donum cognoscitur. Primo modo contemplantur aliquando philosophi, qui postquam super aliquod naturae arcanum discursum formarum, ad claram, tranquillam et acutam ejus intelligentiam perveniunt, intellectus autem quietatur, pascitur, et hoc objeto cum aliqua mentis suspensione delectatur. Secundo modo contemplantur interdum ipsi servi Dei, idque per mirabilem quandam mysteriorum gratiae cognitionem eadem quieta et acuta notitia et animi suspensione cognoscendo... Tertio modo contemplantur ii qui donum habent sapientiae, et praeter id, specialissimo quodam privilegio lumem quoddam divinum actuale recipiunt, cujus adminiculo divinae contemplationis actum, circa perfectiones divinas, cum quadam admiratione et animi suspensione producunt». *Schola Orationis*, etc. tractatus de vita activa et contemplativa, dub. VII, paginas 596-597.

2. Escrito esto, hemos hecho examinar el texto italiano, que es el original, y en él se dice:... «Talvolta, si conosce con lume soprannaturale, al qual sguardo si puó ridurre la cognizione di qualche veritá naturale *avuta* con lume soprannaturale «*Scuola d' orazione*... ottava edizione, in Venezia MDCCXXI, (8, dubbio 7, pág. 254-255.) Lo consignamos gustosos por amor a la verdad.

ro que la cuestión no debiera ser de nombres, pero, por gracia o por desgracia, lo es, y bueno será hacer notar este detalle, que nos presenta al P. Juan de Jesús María siguiendo en este punto no solo la doctrina sino hasta la terminología de nuestros autores, y proclamándola en Italia al mismo tiempo que el P. Tomás de Jesús en Alemania.

En lo que no conviene el P. Juan de Jesús María con los autores precedentes es en el número y naturaleza de las partes de la oración mental. En vez de las siete enseñadas por san Juan de la Cruz en Pastrana, el P. Juan de Jesús María pone seis: preparación, lección, meditación, hacimiento de gracias, ofrecimiento y petición. [1] Suprime, pues, la contemplación, y en lugar del epílogo pone el ofrecimiento, anteponiéndole a la petición. Pero esta pequeña desviación de la doctrina tradicional, no disminuye la autoridad del autor de la *Schola*. Lo que no es lícito es decir que esta división y no la otra es la tradicional, ya que la del P. Aravalles es anterior, y está aprobada por san Juan de la Cruz, no solo como doctrina, sino como doctrina enseñada por él en Pastrana, y que debía enseñarse y practicarse en todos los noviciados de la Reforma. Si en Italia no se observó, se cumplió en España, como veremos.

También advertimos con sentimiento la ausencia de la influencia de san Juan de la Cruz en la doctrina del célebre calagurritano acerca de los gustos, visiones y revelaciones. Mientras todos nuestros místicos repiten las severas enseñanzas del Maestro acerca de la negación de estas co-

1, «Partes orationis sunt sex: prima, ipsa est praeparatio; secunda, lectio; tertia, meditatio; quarta, gratiarum actio; quinta, oblatio; sexta denique, ipsa petitio». *Schola de Oratione*, tract. de oratione, pág. 543.

sas, el P. Juan de Jesús María se entretiene dando reglas para conocer cuándo son de Dios o del demonio, y jamás dice una palabra, que nos recuerde las preciosas y severas enseñanzas de la *Subida.* [1]

Por el mismo tiempo que el P. Juan de Jesús María escribía en Italia sus tratados, disponía los suyos en Alemania y en Bélgica el P. Tomás de Jesús.

Pofeso en Valladolid el año de 1587, cinco antes de morir san Juan de la Cruz, el P. Tomás recibió todavía el espíritu y la doctrina casi de labios de los mismos Reformadores; y mientras el P. Juan de Jesús María partía para Italia dos años después de haber tomado el hábito, para no volver más a España, Tomás de Jesús se crió y se formó aquí, junto a la cuna de la Reforma, y aquí escribió el más célebre de sus tratados místicos—el *de Contemplatione divina*—por más que fuera lo ordenase y publicase. [2] Su autoridad, como testigo de nuestra tradición mística, es, pues, tan grande, por lo menos, y quizá mayor que la del autor de la *Schola orationis et contemplationis.* Afortunadamente no existe oposición doctrinal entre ellos, pero si existiese, habría que inclinarse a Tomás de Jesús como más unido a la fuente, sin tener, por eso, que retocar el *summus theologus summusque mysticus* con que Bossuet retrató al vene-

1. *Mystica theologia,* cap. VIII, pág. 30.—*Schola orationis,* etc. pág. 556 seqs. y 604 seqs.

2. «*De contemplatione divina libri sex, auctore R. P. F. Thoma a Jesu, Carmelitarum excalceatorum in Belgio et Germania Provinciali.—Antuerpiae, ex officina plantiniana, apud Balthasarem Moretum Viduam Io. Moreti et Io. Meursium MDCXX*».—En la dedicatoria dice que lo compuso en Batuecas, aunque luego lo perfeccionó al publicarlo.

rable calagurritano. Hablamos desde el punto de vista de la tradición carmelitana. [1]

En los libros *de Contemplatione divina* toca con claridad y decisión casi todas las cuestiones relacionadas con ella. El Padre Tomás llama, como Juan de Jesús María, contemplación *divina* a la infusa o propiamente mística. Pero antes trata de la adquirida.

Se enseñaba en el noviciado de Valladolid donde él tomó la capa blanca. Llevadas allí la doctrina y las costumbres del primer noviciado de la Reforma, allí se practicaba la oración dividida en las siete partes, que san Juan de la Cruz la dividió en Pastrana, con una llamada contemplación, que es término natural de la oración discursiva. [2] Tal es la que llama el P. Tomás *contemplación adquirida*. No sólo no inventó él la doctrina, contra lo que por ignorancia imperdonable dijeron, en un principio, los escritores de la escuela moderna, mas ni siquera es suya la invención del nombre, que la califica. La usó—lo hemos visto—Juan de Jesús María; le había usado antes el P. Jerónimo Gracián, y el mismo san Juan de la Cruz nos dijo que esa contemplación se puede *adquirir*. El P. Tomás advierte que no tratará largamente de esta contemplación «porque autores de este tiempo han escrito plenamente de ella.» [3]

---

1. El Cardenal Bona hace de Tomás de Jesús el siguiente elogio, que en nada tiene que envidiar al que de Juan de Jesús María hizo el obispo de Meaux: «Virum doctissimum et quasi alterum Hieroteum divina patientem». *Via compendii ad Deum*, cap. IV.

2. *Costumbres santas que se guardan en este Sto. noviciado de Carmelitas Descalzos de Valladolid.* Al fin se lee: *Fr. Manuel M.ª de san Telmo tiene a uso estas costumbres santas escritas por su mano. Año de 1783.* Consérvase este manuscrito en este nuestro convento de Avila. En el tratado de la oración leemos: «La oración se divide en siete partes, que son: preparación, lección, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, petición y epílogo». Como se ve, son las mismas que se enseñeban en Pastrana. Más adelante, en el capítulo siguiente, volveremos a hablar de este curioso manuscrito.

3. «De utraque contemplationis specie, aspirante Deo, disseremus, praecipue tamen de

La diferencia de una y otra contemplación está, según el fundador de los desiertos carmelitanos, en que la infusa procede de una operación de los dones sobre el modo natural, mientras la adquirida es obra de las virtudes y se ejercita a nuestro humano modo. [1] Esta contemplación adquirida es término natural de la meditación. Y repitiendo la doctrina de la *Instrucción de Novicios* publicada en 1591, el P. Tomás nos dice que es vana e infructuosa la meditación que no termina en ella; porque la meditación es medio, y quedarse en ella es no conseguir el fin, que se pretende; sería una inquisición estéril, que no encuentra lo que busca; un raciocinio frio, que no mueve el afecto del corazón. [2] Y si por la meditación se adquiere, por ella se ha de conservar y perfeccionar el hábito de la contemplación. Es la doctrina de la *Subida*: el Maestro dijo que no luego que se llega al hábito de ella, hay que abandonar del todo la oración discursiva. [3]

---

ea quae supernaturalis est et infusa, sermonem instituemus; de acquisita vero breviter, *de qua plenissime hujus temporis auctores scripserunt*». *De contemplatione divina*, l. 1, cap. 2, página 15 (edic. cit.). La expresión *Contemplación adquisita* aparece ya en el *Tratado del conocimiento oscuro de Dios* atribuido a san Juan de la Cruz, y que es ciertamente de un discípulo suyo, por más que se lo apropiase el benedictino Alvarado, que lo incluyó integro en su *Arte de vivir* impreso por primera vez en 1608. *(Obras de san Juan de la Cruz*, edic. critica del P. Gerardo, t. 3, pág. 289).

1. «Sed si divisionem hanc altius consideremus, ex sublimiori principio, saltem quantum ad operandi modum, depromenda videtur haec contemplationis distinctio; pro qua illud est praemittendum, modum operandi virtutum etiam infusarum esse diversum ab operandi modo donorum Spíritus Sancti: virtutes etiam infusae humano modo operantur, dona vero supra modum humanum». *De contemplatione divina*, l. 1, cap. 2, pág. 8-9.—*De contemplatione acquisita*, l. II, cap. 3, pág. 80 (edic. Milano 1922). En rigor este librito está contenido íntegro iteralmente en el *de contemplatione divina*. Por eso solo citaremos este último, que juzgamos definitivo.

2. «Est meditatio contemplationis parens, eamque ordinarie generat et in hunc finem tamquam in terminum proprium tendit... Infructuosam eam meditationem debemus facile existimare quae in contemplationem, quae illius est finis, non transit; erit enim tunc sicut via sine termino, navigatio sine portu, corpus sine anima». *De cont. divina*, l. 1, cap. III, pág. 17,-18 y 21.

3. «Contemplatio haec, quam acquisitam vocamus, continuis meditationibus acquisitur

El P. Tomás añade que así como de la meditación se pasa a la contemplación adquirida, así con el contínuo ejercicio de ésta se llega a un hábito de la misma, como enseña el místico Doctor; y que, así dispuesta el alma, suele el Señor pasarla a la infusa, para la cual ayuda como disposición la adquirida. Es la doctrina que oímos al venerable autor de la *Schola:* la contínua oración y pías meditaciones y aspiraciones ardientes es una de las mejores disposiciones para que Dios eleve el alma a la infusa y divina contemplación. [1]

Esta es, para el P. Tomás, «un claro, sencillo y perspicaz conocimiento de Dios o de sus efectos, que procede del don de entendimiento o del de sabiduría». [2] Es la misma causa que asignó el P. Antonio de la Cruz, y que después repitió el autor de la *Schola orationis.* El P. Tomás comprende que no puede proceder solamente de estos hábitos infusos; es necesario que sean movidos inmediatamente por una especialísima influencia del Divino Espíritu para que se dé el acto de mística contemplación. Es la «particular moción», que exigía el P. Antonio para la actuación de los dones; la «luz divina y actual, que infunde Dios por especialísimo privilegio», de que nos habló Juan de Jesús

---

ac eisdem conservatur facile, et quemadmodum nullus etiam sine miraculo potest perfectam contemplationem sine meditationis exercitio comparare, ita nec illam sine meditatione conservare». *De contempl divina,* l. 1, cap. III, pág. 20.

1. «Quemadmodum meditatio transit in contemplationem, ita cum contemplatio frequentius exercetur, transit in habitualem et promptan divinorem inspectionem, soletque non raro mens contemplationi assuefacta divinis inspirationibus illustrari ac in infusam et supernaturalem converti». *De contempl. divina,* l. 1, cap. III, pág. 19.—*Schola orationis et contemplationis,* tract. de vita activa et contemplativa, dub. XIII, pág. 593, (edic. cit.)

2. «Contemplatio (infusa) est Deitatis summae vel ejus effectum prompta, perspicax sive clara cognitio, ab intellectus vel a sapientiae dono procedens», *De contemplatione divina* l. 1, cap. IV, pág. 23.

Maria. [1] Todos nuestros autores no harán ya más que repetir esta clarísima doctrina, que, aun haciendo proceder la infusa contemplación de los dones del Espíritu Santo, que existen en todas las almas en gracia, nadie podrá exigir, porque su actuación requiere un auxilio especialísimo, del todo gratuito y liberal de Dios.

Por eso el autor de *Contemplatione divina* afirma lógicamente que no es necesaria para la perfección: «Comunmente—dice el sabio carmelita—concede Dios esta gracia de la contemplación a los perfectos después de mucho ejercicio, mas no a todos; porque la perfección evangélica no está inseparablemente unida al don de la contemplación; la santidad está en la perfección de la caridad, y esta perfección no depende, en manera alguna, de la contemplación». [2] Sin embargo es un medio excelente para adquirir la santidad y por eso es lícito a todos desearla y disponerse para ella por la pureza del corazón; aunque pienso —concluye el gran místico—que ni todos son idoneos para ella, ni todos llamados por Dios. [3]

Su esencia está formalmente en el acto de la inteligencia. Porque si esta contemplación—dice el P. Tomás—es

---

1. «Divinae hujus contemplationis actus non ab intellectus aut sapientiae dono, quamvis sit in heroico gradu affectiva et saporosa divinorum notitia, ut nonnulli existimarunt, procedit: ab altiori enim et uberiori fonte dimanat, nempe ab Spiritu Sancto, qui veluti fidelis animae sponsus ei per unitivi amoris amplexum et deosculationem immediate conjungitur, ac in ipsam ineffabiliter ac suavissime illabitur». *De contemplatione divina*, l. V, cap. XII, página 433.

2. «Communiter vero haec contemplationis gratia perfectis a Deo post multam exercitationem infunditur, *licet non omnibus; neque enim perfectio evangelica cum contemplationis dono inseparabiliter conjuncta est;* justitia enim christiana in perfecta Dei dilectione, *quae a contemplatione minime pendet,* sita est«. *De contempl. divina*, l. 1, cap. IX. pág. 54.

3. «Ex hiy conjicere licet contemplationis gratiam modo perfectis modo incipientibus dari, et quod omnibus liceat eam desiderare ac per cordis puritatem inquierere et procurare.. *Fateor* tamen *non omnes esse idoneos nec a Deo ad hanc gratiam vocari*». *De contempl. divina*, l. 1, cap. IX, pág. 55-56.

acto del don de entendimiento o del don de sabiduría, como estos dones descansan en el entendimiento, en él hay que poner por fuerza el acto propio de la contemplación. Sin embargo, si ha de ser verdadera, sobrenatural y provechosa contemplación, y no intuición estéril y valdía, es necesario que redunde y termine en la voluntad. [1] La mística añade al acto de contemplar la unión fruitiva, que es causa de una nueva contemplación, que nace y se engendra al calorcillo de esa unión de la voluntad. [2] La mística, pues, se diferencia de la contemplación en que es posterior y efecto y causa al mismo tiempo, aunque de actos diferentes: efecto de una contemplación primera y causa de otra, que sigue a la unión afectiva. Es la distinción que ya oimos al P. Antonio de la Cruz y que insinuaba también el calagurritano, aunque separándose un poco al señalar el acto en que propiamente consiste la mística teología. El P. Tomás señala aquel círculo maravilloso que se origina de ese amor y de esa noticia y del cual hablábamos en el primer capítulo; porque si la noticia—dice el insigne teólogo—causa amor, ese amor pide más noticia para más amar, y la nueva noticia causa nuevo amor, y este amor vuelve a buscar ma-

1. «Contemplationem in intellectu potius quam in voluntate consistere, peritissimorum Doctorum sententia tenet. Nam si contemplatio, quam supernaturalem vocamus, actus est doni intellectus vel sapientiae, quae dona intellectum luce supernaturali illustrant, conserali centro sustentetur... Ita tamen contemplationem in intellectu docemus consistere, ut eam in voluntatem, si vera et supernaturalis sit, influere necesse sit». *De contempl. divina*, l. 1, cap. VI, pág. 35-36.

2. «Cognitio illa quae unionem sive Dei complexum comitatur et quae ex illo oritur, quae vere dicitur cognitio et contemplatio Dei altissimi, illa inquam est (non praecise considerata sed ut connotat unionem animae cum Deo felicissimam et fruitivam) in qua vere consistit Mystica Theologia. Et quamvis praecipue et essentialiter consistat in hac cognitione, principium tamen habet et causam in amore unitivo et perceptione Dei experimentali ex qua veluti ex fonte... sapidissima ac divinissima Dei oritur contemplatio, quae mystica theologia appellatur». *De contempl. divina*, l. V, cap. XI, pág. 431.

yor noticia, estableciéndose una corriente, que solo termina con la suspensión de la influencia, que causa la contemplación. [1]

¿Cómo se percibe a Dios en la mística teología? Cuestión la más interesante y la más difícil de cuantas pueden tocarse en esta ciencia; objeto de recias controversias en nuestros días y que el P. Tomás resuelve, quizá sin saberlo, en el sentido en que profundamente la había ya resuelto san Juan de la Cruz. Ninguno de nuestros místicos posteriores al maestro y anteriores al P. Tomás la toca con precisión, y son las páginas dedicadas a ella las que más valen, sin duda, del libro *De contemplatione divina.*

«Acerca de la visión o contemplación mística—dice el venrable autor—podemos filosofar de una manera semejante que acerca de la visión del cielo, aunque con esta diferencia: que en la beatífica visión se conoce a Dios clara, distinta, intuitiva y quiditativamente, mientras que en la mística teología ni se ve con claridad, ni distinción, ni se conoce en cuanto a lo que es, ni se ve del todo intuitivamente, aunque sí de *una manera inmediata*». [2] Es la primera afirmación de esta magnífica doctrina: el conocimiento que de Dios se adquiere por la divina contemplación es *inmediato* y algo, aunque no del todo, *intuitivo.* ¿Cómo es posible—continúa el autor—que Dios sea percibido por el entendimien-

1. «Est mirabilis in contemplatione circulus: nam voluntatis amor contemplationem parit, contemplatio novum gignit amorem etc»... *De contempl. divina,* l. I, cap. VI. pág. 36.

2. «In visione sive contemplatione mysticae theologiae in multis philosophari oportet fere ac in visione beatifica, eo tamen discrimine praenotato, quod in ista Deus clare, distincte, intuitive et quidditative cognoscitur; in visione vero mysticae theologiae nec clare, nec distincte, nec quoad quid est *nec omnino intuitive* licet *immediate* videtur». *De contempl. divina,* l. V. cap. XIV, pág. 444.—«Deum in hac contemplatione cognosci ab intellectu *objective* et *immediate*»... *ibid.*, pág. 147.

to objetiva e intuitivamente y sin embargo no se le conozca perfecta y totalmente como en la gloria? Dios—responde el P. Tomás—tiene en sus manos una luz escondida, la cual hace lucir libremente a los ojos de quienes quiere, cuando quiere y como le place. Unas veces envía sus rayos a las almas para que, encendidas, suban rapidamente a su amor y divina contemplación; pero otras veces no son rayos de ese sol, lo que envía: es el mismo sol el que se ofrece a los ojos purísimos del alma, que por el estado en que vive no puede sufrir tal claridad; cegada por ella contempla a Dios presente, pero de una manera oscura e indistinta, ofuscados sus ojos por aquel infinito resplandor... Porque suele Dios, amantísimo esposo de las almas castas, manifestarse a ellas de tal modo que, sin descubrir totalmente su rostro, conocen que es él mismo el que se acerca y las abraza y da el ósculo dulcísimo del desposorio. El P. Tomás declara por una imágen bella su profundo pensamiento: Si habiéndose desposado dos amantes ausentes, y deseando la esposa vivamente la venida del esposo, le estuviese importunando con cartas, lágrimas y gemidos que viniese a satisfacer sus ansias y legítimos amores, y vencido, al fin, el amor del esposo, se presentase a ella velado o disfrazado el rostro y la abrazase y, como a su querida, la diese por saludo el beso de la paz, e hiciese tales muestras que ni ella ni sus domésticos pudiesen dudar de que aquel era el esposo, ¿no podría decirse que la esposa le había visto en verdad y en su propio ser y en cierto modo intuitivamente y gozado de sus abrazos, aunque sin visión facial y clara? Algo semejante—continúa el autor—hace Dios al alma esposa. Manifiéstase él mismo a ella, aunque envuelto como en manto de

luz, y la abraza, sintiendo el alma la dulzura de ese toque inmediato, que es algo que está entre la luz de la fe y la visión de la gloria. [1] Es, en el fondo, la original y magnífica doctrina de san Juan de la Cruz. [2] Algunas expresiones equívocas del P. Tomás dieron motivo, unos años más tarde, al P. Antonio de la Anunciación para poner reparos, y la misma doctrina, defendida tres siglos después por el Padre Poulain (quizá sin saber que lo había sido de Tomás de Jesús) escandalizó a muchos místicos contemporáneos, como veremos.

La perfección de la contemplación infusa depende según Tomás de Jesús del sujeto y de las causas. Por parte

---

1. «Quod si quaeras qua ratione posset fieri ut Deus objective ac intuitive agnoscatur et tamem non perfecte et secundum se toto videatur... Respondeo Deum habere in manibus lumen absconditum et illud pro arbitrio suo manifestare quibus vult, quando vult et eo modo quo ipse vult. Aliquando istius luminis sive solis justitiae radium aliquem sponsae menti immittit, quo ipsa et illuminata et succensa, ad ejus amorem et contemplationem ferventer assurgit... Aliquando tandem non tam radios quam ipsum lumem amantium oculis objicit, ubi immensae lucis splendore reverberata mens, non tam praesentem justitiae solem distincte ac clare intueri dicitur quam cernere se praesentem solis incomprehensibile lumen non posse cernere neque sustinere, et ita prae nimia claritate videntes non vident, ac contemplantes Deum praesentem, illum tamen obscure et indistincte, deliciosissime tamen ac limpidissime, inspecta hujus vitae peregrinatione, cognoscunt... Si contractis inter absentes sponsalibus, sponsa sponsi adventum ardentissime ac continue expeteret, ac cum praecibus, lacrymis, gemitibus et epistolis quotidie urgeret, ut quo citius posset ejus amori et desiderio satisfaceret; tandem si, post multas praeces sponsus velata facie sponsae repente praesentaretur, ac eam amplexaretur, et veluti dilectam sponsam osculo salutaret, taliaque prae se ferret sponsum signa ut sponsa ac domestici reliqui minime posent dubitare illum esse sponsum... tunc vere sponsa diceretur sponsum objective ac suo modo intuitive cognovisse, ac ejus amplexus ac deosculationem degustasse, non tamen eum plene ac distincte faciali visione cognovisse. Simili ferme modo in hac unione friutiva contingit. Deus enim dulcissimus animarum sponsus... solet aliquando repente seipsum, occulte tamen ac amictus lumine sicut vestimento, benignissime earum mentibus manifestare ac exhibere se praesentem, et veluti suavissimus sponsus eas amplecti et deosculari. Quae sponsi deosculatio nihil aliud est quam intimae suavitatis infusio, quam sponsa per deosculationem et amplexum Dei immediate eam tangentis et amplexantis ncipit praelibare. Et haec est visio media inter visionem beatam et cognitionem fidei omnino obscuram; est tamen valde proxima visioni beatificae; quasi supremum infimi, id est, contemplationis, quae in hac vita haberi potest, attingat infimum supremi, id est, infimum gradum beatificae visionis». *De contempl. divina*, l. V, cap. XIV, pág. 450-451.

2. Confr. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, cap. XVII y XX.

del sujeto tánto será más perfecta cuanto sea realizada por una potencia más noble: así la contemplación, que es acto de pura inteligencia o del ápice de la mente, es perfectísima, mientras no lo es tanto aquella en que intervienen la razón y las potencias inferiores. Por razón de la causa tánto será más noble cuanto más alta sea la luz, que actua el entendimiento: la de los dones u otra superior, que el P. Tomás admite con todos nuestros autores. [1]

Los grados de la contemplación son tres, representados en las tres Jerarquías angélicas. El autor sigue aquí la antigua doctrina y división, que desciende del falso Areopagita. [2]

También toca la cuestión del mérito en el rapto. Propuesta, como vimos, por la Madre Teresa, que, vacilando entre la afirmación y la negación, parecía inclinarse a aquella, el P. Tomás, negando que pueda darse libertad, a no ser por un milagro, sin orden del alma a los sentidos, y afirmando que la enagenación de las potencias exteriores impide la perfección del juicio, y que sin juicio perfecto no puede haber perfecta libertad, concluye que en el rapto, que se realiza con enagenación de los sentidos, no puede haber mérito, porque falta la libertad. [3] El autor de la *Disceptatio mystica* intentó refutar esta doctrina, pero sus razones no convencen. [4] El P. Tomás no niega que pueda darse y se dé en el rapto muchas veces libertad perfecta,

1. *De contemplatione divina*, l. 2, cap. III, pág. 75-77.
2. *Ibid.*, l. 2, per totu, pág. 66 seqqs.
3. *Ibid.*, l. VI, cap. V, pág. 514 seqs.: «In raptu, qui cum alienatione a sensibus contingit, nobis probabilius apparet non inveniri libertatem, neque perfectum judicium, ac ex consequenti neque meritum». *Ibid.*, pág. 515.
4. *Disceptatio mystica*, tract. IV, quaest. 2, art. 9, pág. 251.

juicio entero y mérito copioso, pero ha de ser, como decía la santa Madre, por divina dispensación. [1]

Finalmente, aunque no en el tratado *De contemplatione divina* sinó en el de la *Suma y compendio de los grados de oración*, describe con palabras de santa Teresa aquella «manera de unión, la cual con el ayuda de Dios, pueden alcanzar todos.» [2] Es la descrita por la Maestra en las Quintas Moradas, junto a la unión mística; es la que llamó el P. Gracián *unión activa* y que han enseñado siempre nuestros autores. En otro libro—*Práctica de la viva fe*—el Padre Tomás explana aquella doctrina de san Juan de la Cruz sobre la importancia de esa virtud teológica en la vida espiritual.

Estas son las doctrinas fundamentales de los dos primeros escritores carmelitas del siglo XVII, que habiendo vivido todavía en tiempo de los Maestros, no fueron sin embargo sus discípulos personales, y escribieron en los mismos comienzos de la centuria XVII. Todavía no hemos hallado ruptura en la tradición. Juan de Jesús María y Tomás de Jesús no han hecho—lo hemos visto—más que explanar conceptos y doctrinas indicadas ya por los Maestros o sus discípulos inmediatos. Algunas diferencias accidentales del autor de la *Schola* carecen de importancia. El río de nuestra espiritualidad desciende magnífico y sonoro, y va ensanchándose e hinchendo su corriente con la aportación de los grandes discípulos de nuestros sublimes Reformadores.

1. «Etsi in raptu frequentius perfectum de rebus visis judicium ac proinde nec meritum inveniatur; potest tamen et vere aliquando contingit, in divinis excesibus libertatem omnimodam, perfectumque judicium, copiosumque meritum inveniri». *De contempl. divina*, l. VI, capítulo 6, pág. 538.

2. *Suma y compendio de los grados de oración*, etc., pág. 175 (edic. Valencia 1613)

CAPITULO VIII

La escuela carmelitana en el siglo XVII

Segundo periodo de este siglo

Iníciase este segundo periodo del siglo XVII con la impresión de las obras de san Juan de la Cruz en 1618.

El P. Diego de Jesús, sapientísimo comentador de Aristóteles y santo Tomás, y cuyo talento filosófico admiramos todavía en la *Logica*, hoy rarísima, que imprimió el año de 1608, fué también el primer comentador, que tuvieron las obras del Maestro Carmelitano ya impresas. [1] El fué el editor, y con ellas publicó sus Discursos o *Apuntamientos*, que fueron como hachas de luz puestas al pie de aquellas páginas misteriosas. El dió explicaciones fundamentales a las doctrinas del Maestro, y cuantos escriban después las seguirán como interpretación segurísima e incuestionable.

Nuestros autores ya no necesitarán citar veladamente a san Juan de la Cruz. Aprobadas y publicadas sus obras con elogios de las más gloriosas Universidades españolas, la

1. Un ejemplar de esta *Logica* se conserva en este nuestro convento de Avila. Otro poseen los Carmelitas de Salamanca. Son de los poquísimos que deben quedar ya de aquella obra magistral y desconocida.

doctrina del Maestro aparece segura y limpia de supuestos errores iluministas. Todavía sufrirá ataques y bien recios, pero sus discípulos responderán victoriosamente, y las arcanas enseñanzas de la *Subida*, de la *Noche* y de la *Llama* adquieren definitivamente ese carácter de seguridad y firmeza, que tienen las doctrinas de un Maestro común y universal.

Los extraños han comenzado ya a hurtar piadosamente sus enseñanzas, y la influencia de las doctrinas de nuestros Maestros comienza a extenderse por todas las latitudes. Todas las nuevas escuelas de espiritualidad, que van naciendo, llevan el sello de su procedencia carmelitana. Lo lleva la florentísima escuela francesa, representada por Bérulle, que llevó a Francia simiente de la Reforma de santa Teresa, y cuya doctrina del abandono espiritual, y cuya devoción a la Humanidad de Jesucristo, notas características de su espiritualidad y que lo han seguido siendo, en el transcurso de los siglos, de cuantas modificaciones ha tenido allí la ciencia del espíritu, reminiscencias son de las doctrinas carmelitanas; porque el abandono, tal como le entendieron Bérulle y sus discípulos, no es más que la doctrina de negación proclamada abiertamente en nuestra escuela, y traducida allí por esa palabra menos aterradora, y envuelta en una delicada imagen, la del niño que se abandona en los brazos de su madre. Pero el fondo es el mismo: el *abneget* del Evangelio. Por eso la hermosa y gloriosísima escuela del oratorio francés, llamada también de san Sulpicio es arroyuelo que fluye de nuestra mística. ¿Y qué extraño, si hasta la espiritualidad salesiana, anterior a esa, nace casi íntegra de las obras de la gran Maestra de las *Moradas*, cuya

lectura hacía los encantos del amable obispo de Ginebra, y nutría el espíritu gigante de Juana de Chantal? ¿Y cómo olvidar a san Ligorio, cuya influencia en la espiritualidad posterior ha sido inmensa, y cuya doctrina mística procede inmediata y gloriosamente de las obras de los Doctores del Carmen, según propia confesión del inmortal autor de *Las Glorias de María?*

Mientras tanto, al ser publicadas las obras de san Juan de la Cruz, se produjo en la Reforma teresiana una exuberancia de comentarios y exposiciones, bastantes para inmortalizar un periodo.

El que más se aprovechó de ellas y más cabida las dió en sus obras fué José de Jesús María. Sobrino carnal del Cardenal Quiroga, cuyo apellido llevaba, el P. José vino a la Reforma siendo ya canónigo de Toledo, y no tomó el hábito hasta el año 1595, cuatro, por consiguiente, después de muerto san Juan de la Cruz, y cuando él contaba ya 33 de edad. Fué el primer biógrafo del Místico Doctor y el primer historiador general de la Reforma. Entre sus obras abundan las de carácter místico, y su doctrina se encuentra íntegra en el *Don que tuvo san Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios* y en la *Subida del alma a Dios y entrada en el paraiso espiritual.* Obras magistrales, muy codiciadas de todos, y que el autor no llegó a ver impresas.

El P. José debe ante todo su gloria de místico a la *Subida del alma a Dios.*[1] Es el último escritor descriptivo de la escuela. Después, nuestros autores seguirán el método rigurosamente científico. No es que el autor de la

1. *Subida del alma a Dios, que aspira a la divina unión por el R. P. F Joseph de Jesús*

Subida del alma no ponga en sus escritos toda aquella admirable teología tomista, que poseía y que hizo decir a Montesinos que era el que más había ilustrado a santo Tomás, así en lo escolástico como en lo místico; en cualquiera de las páginas salidas de su pluma advertimos la presencia de un entendimiento disciplinado en la enciclopedia aristotélico-tomista; pero su método no es el escolástico; es descriptivo, y con eso sus obras resultan más animadas, y los textos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, que tanto abundan, encuadran perfectamente en aquellas páginas, de tal manera, que el lector apenas lo advierte, porque todo parece de una pieza. Y es que su lenguaje es castizo. Todavía alcanzó el P. José los buenos días de nuestra lengua, y sus escritos, sobre todo este de la *Subida,* brillan con la pureza de vocablos y construcción, que tan pronto había de perder el habla castellana. ¡Lástima que vayan afeados por el número excesivo de citas y autoridades, que tántas veces nos hacen perder el hilo del pensamiento del autor, y vuelve a trechos su lectura pesada y enojosa!

El objeto de este libro son los grados de oración, desde la contemplación de Dios por las criaturas hasta las últimas elevaciones místicas. No trata aquí propiamente de la meditación, pero nos dice, como los místicos anteriores, que, si es buena, «ha de acabar en contemplación.» [1]

María, primer Historiador general de la sagrada Reforma de Nuestra Señora del Carmen Al Excelentísimo Señor Conde de Peñaranda etc... Primera parte—año 1656.—Con licencia: en Madrid, por Diego Díaz de la Carrera.—La segunda Parte se publicó en la misma Imprenta tres años después: 1659. El autor había muerto en 1626.

En todas sus obras, incluso en la vida de san Juan de la Cruz—la primera que se publicó—y en la *Historia de la Virgen María*, obra admirable, que ha merecido varias ediciones, se ve en el autor un profundo teólogo y un místico sublime.

1. «La buena meditación y especulación ha de acabar en contemplación». *Subida del alma;* P. 1.ª, l. 1, cap. X, fol. 26, vuelto.—*Ibid.*, cap. XIX, fol. 53, vuelto.

Donde sí trató de ella fué en el *Don que tuvo san Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios*. En tres partes nos dice que dividía el místico Doctor las operaciones intelectuales de la oración mental: la primera, represención de los misterios, que se van a meditar; la segunda, ponderación activa o discurso sobre los mismos; y la última, quietud atenta y amorosa a Dios, acto de sencilla inteligencia, que es el término y fin de aquel discurso, que precede. Según las enseñanzas de la *Subida*, el P. José nos dice que el alma ha de pasar presto las dos primeras para llegar a descansar en la última, que es la contemplación en fe. Los medios para ello son desnudez de imágenes y extraordinarias representaciones, severa mortificación del apetito y práctica contínua de virtudes. Mientras tanto, el alma vivirá apegada a la baja vida del sentido. El espíritu no descansará si no es en esa advertencia amorosa a la verdad sencilla, no envuelta en groserías de fantasmas. El P. José entiende que esta advertencia, descrita por san Juan de la Cruz en la *Subida*, es la contemplación activa en fe. [1]

En esta contemplación ha de desnudarse el entendimiento de su propio discurso y, dejando de gobernarse por los principios de la razón natural, ha de trasladarse a la razón divina y luz de fe, si quiere contemplar serena y limpiamente a Dios y unirse a él. [2] De otra manera la oración resulta especulación fría y estéril, cosa vivamente condenada en nuestra escuela. Es necesario que el alma llegue a la

1. *Don que tuvo san Juan de la Cruz*, etc... capits. I-XIV. Obras del Mistico Doctor, edic. crítica del P. Gerardo, t. 3, págs. 511-543.—Idéntica doctrina sobre estas tres partes de la oración, como enseñanza de san Juan de la Cruz, la hallamos repetida en el librito del Padre Francisco de la Madre de Dios, novicio de Pastrana: *Instrucción y modo de tener Ejereicios* (Madrid 1666—Valencia 1774)—Confr. *Mensajero de Sta. Teresa*, t. 1, pág. 272 se s.

2. *Subida del alma*, t. 1, l. 1, cap. XVIII, fol. 52 vuelto.

pureza intelectual; que, libre y desembarazada de la multitud de imágenes creadas, se quede envuelta en la pura y sencilla lumbre de la fe, que torna al entendimiento sencillo y puro como ella. Y entonces, así sosegado y limpio, comienza a recibir la forma divina por medio de los dones del Divino Espíritu, que no se comunican ni ejercitan si no es en una aprehensión sencilla. [1] El autor cita a santo Tomás y pudiera haber citado con más razón a san Juan de la Cruz. Esa doctrina de la *Subida del alma* la vimos antes bellamente expuesta en la *Subida del Monte Carmelo*.

Pero esta actuación de los dones, que aquí comienza, no engendra contemplación infusa. El P. Quiroga precisa aquí otro concepto de nuestra escuela. Según Tomás de Jesús toda contemplación obrada por los dones es contemplación infusa, porque los dones obran sobre el modo humano. El P. José acepta la doctrina en lo que tiene de positivo, y despojándola del exclusivismo con que aparece en el autor *De Contemplatione divina*, dice que siempre que los dones obran sobre el modo humano—los dones de sabiduría y entendimiento, hay que entender—producen contemplación infusa; pero añade que no siempre que obran, obran de ese modo sobrehumano. El P. Tomás no lo excluyó positivamente, y el P. José añade positivamente este precioso detalle, que ya vimos levemente indicado por Gracián y Juan de Jesús María, por más que nadie lo aplicó a la divina contemplación hasta el autor de la *Subida del alma*. Todos, hasta Tomás de Jesús, exigían una «luz especial, un «auxilio gratuito» «una particular moción»

1. *Ibid.*, t. 1, l. 1, cap. X, fol. 26-27.

aplicada como influencia actual a los dones; pero faltaba determinar otra operación, que obedeciese a la gracia común y ordinaria. Esto lo hizo el P. Quiroga; no fué innovación; fué añadir un detalle, completar una parte de doctrina, y la escuela carmelitana le mira por eso con gratitud y cariño.

La operación ordinaria se da en la contemplación adquirida. El P. José comienza por asentar la doble operación de los dones: «En el don de sabiduría—dice—hay muchos actos y diferentes influencias, y particularmente se pueden considerar dos a nuestro propósito: uno con que ilustra al alma a su modo connatural, y otro con que la levanta sobrenaturalmente sobre toda su facultad y modo connatural.» [1] El segundo caracteriza la infusa contemplación; el primero puede darse en la adquirida, aunque no la produce ni la caracteriza. Esta será para el autor de la *Subida del alma*, como para Tomás de Jesús, acto propio de la virtud de la fe; lo repite sin descanso; pero ese acto puede ir ilustrado por los dones según su operación ordinaria. [2] El principio elicitivo de la contemplación adquirida es por consiguiente para el P. José el mismo que para el P. Tomás: la fe, como de la infusa lo son los dones. Por eso la naturaleza de la contemplación ordinaria es la misma en ambos clarísimos escritores. La adición del biógrafo de

1. *Subida del alma*, t. 1, l. 1, cap. XXV, fol. 71.

2. «Entrambas estas maneras de contemplación son ilustradas con el don de sabiduría, aunque en diferente modo». *Ibid.*, t. 1, lib. 1, cap. XXV, fol. 71.—«Esto habemos dicho como de paso para dar alguna noticia de la contemplación sobrenatural del don de sabiduría... y para diferenciarla de la *contemplación de la luz de la fe, a que también ilustra este divino don*». *Ibid.*, t. 1, l. 1, cap. XXVI, fol. 77 vuelto.—*Ibid.*, t. 2, l. 1. cap. XX, pág. 161.—*Don que tuvo san Juan de la Cruz*, etc. cap. X, pág. 533-534. (*Obras de san Juan de la Cruz*, edición crítica del P. Gerardo, t. 3).

san Juan de la Cruz no toca a la esencia sino a la integridad de la explicación y de la doctrina.

La operación extraordinaria o sobre el modo humano, que José de Jesús María señala a los dones, obedece, en su concepto, como en el de los místicos anteriores de la escuela, a «un auxilio particular e ilustraciones sobrenaturales». [1] Por eso no cae bajo mérito y «levantarse a la contemplación, que excede nuestro modo connatural es soberbia—dice el autor—aunque no a la que se ejercita por medio de la luz de la fe y a nuestro modo». [2] Sin embargo el alma puede disponerse para ella. Esta disposición consiste en la humildad y en la fuerza del alma». [3] Son las condiciones señaladas por la madre Teresa y que recogerá y proclamará el congreso teresiano. El P. José repite también con Tomás de Jesús y con el autor de la *Schola orationis*, que muchas veces se pasa a ella de la contemplación ordinaria. [4]

El primer grado es el recogimiento infuso; el segundo el de quietud. El autor entiende e interpreta perfectamente la doctrina de la Maestra en este punto, y jamás confunde el recogimiento descrito en las *cuartas Moradas* con el expuesto en el *Camino de Perfección*. [5]

En la quietud distingue una verdadera y otra falsa, a la cual llama «ociosa y haragana», describiéndola con rasgos enérgicos y precisos antes de que fuese condenada en la *Guia espiritual*, y caracterizándola y distinguiéndola de la verdadera en esta robusta expresión: «Hay entre la una y

1. *Subida del alma*, t. 1, l. 1, cap. X, fol. 29.
2. *Ibid.*, t. 1, l. 1, cap. XXII, fol. 64.
3. *Ibid.*, t. 2, l. 1, cap. XXV, pág. 204 seqs.
4. *Ibid.*, t. 1, l. 1, cap. XXI, fol. 59.—*Ibid.*, t. 2, l. 1, cap, XXI, pág. 163.
5. *Ibid.*, t. 2, l. 1, cap. II-V, pág. 5 seqs.

otra quietud la diferencia que entre los ángeles, a quien los verdaderos contemplativos imitan, y las bestias, que en total ociosidad buscan su descanso». [1] ¡Cuán lejos estaba del quietismo quien así le retrataba, y quien tan alto proclama la necesidad de las obras exteriores y el vacío de todos los gustos y revelaciones del cielo! [2]

A la quietud sigue la embriaguez espiritual, las ansias de amor, los regalados deliquios, y el alma va elevándose por diversos grados de iluminación intelectual y amorosa hasta el desposorio espiritual. [3] El autor reduce a tres los grados de la infusa contemplación comparándoles a los tres órdenes de la suprema jerarquía celestial. [4] Es la división que hizo Tomás de Jesús y que puede reducirse a los tres grados enseñados por san Juan de la Cruz y por santa Teresa. Entre ellos pone el autor de la *Subida del alma* las pasivas purgaciones del espíritu, que él considera, interpretando acertadamente las doctrinas de la *Noche Oscura*, como última disposición para la unión divina. [5] El fué el primero en seguir paso a paso los diversos grados intermedios señalados por san Juan de la Cruz, y así le vemos describiendo los comienzos de la unión en aquellas ansias del amor inflamado, que va sintiendo el alma en la noche del espíritu, [6] toques dulcísimos de la sustancia de Dios en la sustancia del alma, que siente el beso amoroso, como contacto de puro espíritu a espíritu puro, y cuya naturaleza se esfuerza el P. José por declararnos. [7]

1. *Subida del alma*, t. 2, l. 1, cap. VI, pág. 45.
2. *Ibid.*, t. 2, l. 1, cap. XVI, pág. 129-130.
3. *Ibid.*, t. 2, l. 1, cap. IX seqs. pág. 61 seqs.
4. *Ibid.*, t. 2, l. 1, cap. XX, pág. 159-160.
5. *Ibid.*, t. 2, l. 1, cap. XXVI, pág. 216.
6. *Ibid.*, t. 2, l. 1, cap. XXVIII, y XXX, pág. 238.
7. *Ibid.*, t. 2, l. 1, cap. XXIX, pág. 249 seqs.

¿Llegan todos a aquí? El P. Quiroga advierte cuán pocos son los que se hallan dispuestos para llegar a estas alturas por completo desasimiento en total limpieza de corazón. Pero añade que no es sola esta la razón de que no todos suban. De esos mismos, que han hecho cuanto podían, hay algunos a los cuales no pone Dios por sus altos designios en estas místicas y extraordinarias uniones. Para ellos existe otra tan provechosa como la mística, aunque no quizá tan regalada, y ella será el término de su camino; unión común porque está puesta para todas las gentes: «Para consuelo y aprovechamiento de las almas—escribe el autor haciéndose eco de la Madre Teresa—que después de haberse dispuesto, como dicen los santos, para recibir estas mercedes y dulces sentimientos de Dios a lo sobrenatural, con deseo de unirse con él, no se las comunica Su Majestad, pone nuestra Santa una unión muy provechosa y meritoria, que todos pueden procurar, así los que se ejercitan en la vida activa como los que caminan a Dios por la contemplativa, la cual (unión) refiere desta manera...» Y el autor copia el célebre texto del capítulo tercero de las *Quintas Moradas*. [1] Es la *unión activa* como la llamó el Padre Gracián y de la que hablan todos nuestros autores hasta Tomás de Jesús, y desde Tomás de Jesús hasta nuestros días.

Continúa el P. Quiroga exponiendo los estados del desposorio y del matrimonio espiritual, y es el primero que señaló sus diferencias y caracteres siguiendo las precisas doctrinas de santa Teresa y de san Juan de la Cruz. [2] Pero

1. *Subida del alma*, t. 2, l. 2, cap. IV, pág. 290.
2. *Ibid.*, t. 2, l. 2, cap. V, seqs. y l. 3.

no creamos que el místico carmelita se olvide un momento de las virtudes, que son las que dan mérito a la vida de interior recogimiento. Es—lo dijimos—uno de los caracteres de nuestra escuela, y el P. José le proclama al escribir: «Para ser perfecta la vida contemplativa, se ha de mezclar con la activa, que toca a nuestra reformación.» [1] No es un misticismo estéril, que se pierde en éxtasis y dulzuras de elevada contemplación; es una santidad fecunda, que se resuelve en obras externas de virtudes; que nace, se sustenta y florece en obras visibles de perfección.

Sin llevar el hábito de descalzo, pero perteneciendo plenamente a nuestra escuela mística, redactaba por estos mismos días su admirable *Libro de las tres vidas del hombre* el iluminado y extático varón fray Miguel de la Fuente, carmelita de la antigua observancia en Toledo. Su obra, compendio maravilloso de psicología mística, superior, al decir de Menéndez y Pelayo, a cuantos existen en nuestra lengua, es uno de los más insignes monumentos de la escuela carmelitana.

El autor conoció ya impresas las obras de san Juan de la Cruz, a quien cita muchas veces y copia muchas más sin citarle, y de él procede tanto, por lo menos, como de Ruysbroeck, cuyos libros eran todavía muy familiares en el Carmelo. [2] Siguiendo la tendencia armónica de las doctrinas de la *Noche* y acentuándola como ninguno, concibe la mística como cosa en que entran «la inteligencia del entendi-

1. *Subida del alma*, t. 1, l. 3, cap. VII, fol. 192.—*Ibid.*, t. 2, l. 3, cap. VIII, pág. 430.

2. Esta influencia de Ruysbroeck es manifiesta y preponderante, sobre todo, entre nuestros Padres de la Antigua Observancia. Se observa en Miguel de la Fuente, Miguel de san Agustín y Juan de Saint-Samson, que usa hasta su lenguaje.

miento y el afecto amoroso de la voluntad, porque en lo místico — dice — siempre andan juntos conocimiento y amor.» [1] Esto se realiza en el hombre íntimo, en ese centro del alma o «porción más suprema, toda pura y espiritual, que es la simple inteligencia o la mente suprema en cuanto incluye en su concepto formal el amor afectivo y la simple inteligencia, de donde nacen, como de raíz, las potencias del alma y a donde se vuelven, como los rayos, que salen del sol, o como las líneas de su centro.» [2]

Mas para llegar a este centro y ápice del alma, que es el hombre íntimo, donde se realizan las íntimas y sobrenaturales comunicaciones de Dios, hay que pasar antes por otros dos hombres, por el *exterior corporal*, y por el *interior racional*, porque cada uno tiene sus propias operaciones: Por el *hombre exterior*, primero, que es el alma según el grado sensitivo, con todos sus sentidos exteriores e interiores, apetito sensitivo con sus partes irascible y concupiscible, con sus movimientos y los movimientos y fuerzas, que pertenecen a la parte inferior del cuerpo. [3] Su modo de oración es la imaginaria, porque el autor distingue tres especies supremas de oración mental: imaginación, meditación y contemplación. [4] Otras veces las llama a todas tres meditación, distinguiendo en ella tres modos correspondientes: uno—dice—imaginario para la imaginación del hombre corporal; otro intelectual para el entendimiento discur-

1. *Libro de las tres vidas de el hombre: corporal, racional y espiritual... segunda impresión, Madrid, 1710,*—lib. III, cap. VI, pág.—365.—La primera edición de este libro es de 1623, dos años antes de la muerte de su venerable autor.
2. *Libro de las tres vidas,* Introdución, pág. 2.—*Ibid.,* l. 3, cap. III, pág. 248.
3. *Ibid.,* introd. pág. 1.
4. *Ibid.,* l. 1, cap. IX, pág. 62.

sivo del hombre interior; otro afectivo para la voluntad suprema del hombre íntimo o espiritual. [1] Pertenece a ese hombre corporal, como propio ejercicio de su estado la mortificación del cuerpo y del espíritu, medio indispensable para arrancar los malos hábitos naturales, que descansan en la parte sensitiva; a esto ha de añadirse la práctica exterior de las virtudes. [2] Su modo de oración—ya los hemos dicho—es el imaginario «porque los imperfectos—dice Fray Miguel de la Fuente—y nuevos en la virtud, que viven vida corporal y del sentido, más oran con la imaginación que con el entendimiento». [3]

Luego se pasa a los ejercicios del *hombre interior racional.* Es «el alma mesma en cuanto al grado racional y discursivo, con los dos actos racionales: discurso de entendimiento y amor de voluntad racional, y todas las demás obras discursivas y afectivas propias de estas dos potencias racionales». [4] Su modo de oración es el que llamó *intelectual,* y que el místico carmelita divide en dos: «oración discursiva de entendimiento, y oración afectiva de voluntad racional». [5] Doble es también este afecto: uno que sigue a la razón, y se llama por eso racional o intelectual, y otro que corresponde a la simple inteligencia, más íntimo, más puro y espiritual que el primero, y es acto de la misma voluntad. [6] Llámase también afecto supremo, suprema porción del espíritu, ápice y cumbre de la voluntad. [7]

1. *Libro de las tres vidas,* l. 1, cap. X, pág. 69.
2. *Ibid.,* l. 1, cap. VI, pág. 46 etc...
3. *Ibid,,* l. 1, cap. IX, pág. 63.
4. *Ibid., Introd.,* pág. 2.—*Ibid.,* l. 2, cap. 1, pág. 112.
5. *Ibid.,* l. 2, cap. VII, pág. 147.
6. *Ibid.,* l. 2, cap. VIII, pág. 157.
7. *Ibid.,* l. 3, cap. 1, pág. 138-239.

Propio del hombre interior es, sobre todo, la oración de recogimiento adquirido; porque el recogimiento interior —dice el venerable carmelita—puede ser de dos maneras: uno es natural y adquirido; otro sobrenatural y dado graciosamente de Dios». [1] Y el autor copia, aunque sin citarla, las palabras con que santa Teresa describe el primero. Más adelante define el segundo como una merced muy singular, que Dios hace al alma según la porción suprema de ella, recogiéndola toda en sí misma o dentro del mismo Dios, suspendiendo por entonces todas sus potencias sensitivas y racionales, para que con sus operaciones imaginarias y discursivas no impidan la quietud del espíritu, de esa parte alta, que con ojos claros y atentos está mirando a Dios, que está obrando dentro de ella. [2]

Esto ya es propio del *hombre íntimo*, de esa porción suprema del alma toda espiritual y pura, que incluye formalmente dos cosas: el amor afectivo de la voluntad, distinto del amor de razón, y la simple inteligencia; parte y centro del cual nacen las tres potencias espirituales, [3] que se unen a Dios por las virtudes teológicas: Por la fe—dice Miguel de la Fuente copiando a san Juan de la Cruz sin citarle—se une Dios con la inteligencia, por la esperanza se une con la memoria, por la caridad se une con la voluntad. [4] Y el autor de *Las Tres vidas* entiende esta unión afectiva como toda nuestra escuela: experiencia suavísima de Dios, sentimiento o contacto de la divinidad, íntimo y

1. *Libro de las tres vidas*, l. 2, cap. XIII, pág. 187.
2. *Ibid.*, l. 3, cap. 2, pág. 243-244.
3. *Ibid.*, l. 3, cap. 1, pág. 239.—Introd. pág. 2.
4. *Las tres vidas*, l. 3, cap. VII, pág. 268.

gustosísimo para el alma. [1] Este es el término de la contemplación. Todo lo demás, visiones revelaciones, etc., no tiene necesaria depencia de ella, y el alma, repite el P. Miguel, debe huirlas como cosa innecesaria y peligrosa. [2]

Tales son las líneas generales de este divino tratado. Y todo esto expuesto con sutiles subdivisiones de las potencias y de los actos de esos tres hombres: *corporal, interior e íntimo*, que el autor nos presenta en una exposición psicológica admirable bien propia de ese carácter psicológico de nuestra escuela, y reduciendo a armónico conjunto cuanto del alma y sus potencias dijeron místicos y filósofos. El autor se muestra versadísimo en la lectura así de los gentiles como de los doctores cristianos, y, aunque no le cita nunca, debió de conocer también las obras de Vives, por lo menos sus *De anima et vita libri tres*, cuya idea general y cuya división sigue muy de cerca el místico carmelita en su tratado. [3]

Medio siglo más tarde, otro carmelita calzado, homónimo del anterior, publicaba en Bélgica tratados también de mística teología. El P. Miguel de san Agustín conocía las obras de santa Teresa, de quien habla; pero más que de ella y de nuestra escuela procede, como místico, de Ruysbroeck y aun de Tauler. [4] Habla de la *mística teología* como de algo, que está al alcance de todos, pero la da un sentido amplísimo, como tenía en los antiguos escritores,

1. *Las tres vidas.*, l. 3, cap. último, pág. 315.
2. *Ibid.*, l. 1, cap. XI, pág. 72-78.
3. *Joannis Ludovici Vivis Valentini opera omnia* (edic. Mayans. Valentia 1782). t. 3, pág. 298 seqs. Vives divide su tratado en tres partes; en la primera trata del hombre animal; en la segunda del racional y en la tercera del afectivo.
4. *P. Michael a S. Agustino, Ord. Carm. Calc.—Introductio ad vitam internam et fruitiva praxis vitae mysticae.* Nova editio curante P. Graviele Wessels—Romae 1926.

significando con ella todo interior comercio del alma con Dios. Por eso dice que se puede *adquirir* facilmente. [1] Los medios para llegar a la perfección son tres, sobre todo para el seguidor del espíritu de Elías: soledad, silencio y mortificación. Esta la lleva el carmelita en su nombre: *Carmelita nihil aliud significat quam eum qui practice cognoscit circuncisionem, id est mortificationem.* [2] Pero la esencia de la mística está en que el alma llegue a tener conforme su voluntad con la divina. [3] El autor describe muy bien la oración de quietud o de «sueño místico», como la llama, y procura precisar el espíritu carmelitano en una breve y hermosa exposición *De Regula Carmelitarum*, que va, como los demás tratados del autor, empapada en la doctrina del antiguo libro *De Institucione primorum monachorum.*

Pero si su doctrina espiritual, después de leidos los tratados de nuestros místicos anteriores, nos parece ciertamente algo pobre, aunque siga las líneas y caracteres generales de la escuela, en cambio nos encanta su exposición *De Vita Mariæ-formi et mariana in Mariam propter Mariam*

---

1. «Vis scire quid sit theología mystica et qualiter illi studendum? Noli seduci et decipi cum plurimis, quibus vel solum nomen theologiae mysticae odiosum est et taedium parit, quia ut ajunt, hominem facit altiora petere; quin potius ad deligens ejus studium animum protinus applica, instructus de illius qualitate, facilitate et necessitate. Itaque ommisis iis quae plures de ea sentiunt et scribunt, theología mystica, prout omnibus internae vitae amatoribus commendata, meo juditio (salvo meliori) nihil est aliud quam practica Dei et rerum divinarum scientia; unde consistit partim in speculatione, partim in praxi, faciens hominem in intellectu et voluntate deiformem. Atque ne quis sibi persuadeat hanc scientiam esse nimis sublimem, subtilem et acquisitu difficilem scito illam dividi in duas partes seu duas in se partes complecti, nimirum: fidem exercitatam divinae praesentiae in omni loco et re creata, ac conformitatem practicam nostrae voluntatis cum divina. Anne haec adeo subtilia et comprehensu difficilia? Nonne haec omnino sunt necessaria ad Deo sine impedimento et jugiter vacandum, quae est pars vitae mysticae optima?» *Brevis instructio ad vitam mysticam*, cap. VII, páginas 203-204.—Confr. *Fruitiva Praxis vitae mysticae*, cap. XXXVIII, pág. 347.

2. *Nexu vitae activae cum contemplativa*,, cap. IV, pág. 144-145.

3. *Brevis instructio* etc..., cap. 3, pág. 196.—*Ibid.*, cap. 14, pág. 217.

tratado bellísimo y original, cuya regalada doctrina nos llega al alma a los hijos de la Virgen, y debe de hacer nuestras delicias. Allí se nos habla de cómo existe también una unión mística con María, semejante a la que los santos describieron con Cristo; unión en la cual el espíritu del cristiano se convierte o transforma en el espíritu de María, espíritu de amor y de dulzura unas veces, como ante el pesebre de Belén, y espíritu de amor doloroso y de tremendo sacrificio otras, como al pie de la cruz en el Calvario. Y cuando el espíritu del hombre ha llegado por la práctica de las virtudes, sobre todo de la angélica pureza y de la caridad, a unirse así con María, entonces ya no es el espíritu del hombre el que se mueve, es el espíritu de María el que vivifica, obra y dirige todos los movimientos del espíritu humano. Unión regalada en la cual adquiere el alma las dulces propiedades del espíritu de María. [1] Es todo un tratado de Teología mística mariana, que llena un vacío en nuestra escuela. Sólo por él merece su autor vivir eternamente.

Por el mismo tiempo que el P. José Quiroga escribían dos insignes carmelitas Descalzas sobre las más abstrusas cuestiones de la ciencia espiritual: las Madres Cecilia del Nacimiento y Teresa de Jesús María, por no hablar de otras, que abundaron en los comienzos y a mediados del siglo XVII.

Profesa en Valladolid a primeros de 1589, cerca de tres años antes de morir san Juan de la Cruz, la madre Cecilia escribió hacia 1599 un *Tratado de la Transformación*

1. *De Vita Mariae-formi et Mariana in Mariam per Mariam*, pág. 363 siqs.

del alma en Dios. [1] La monja descalza había estudiado latinidad, retórica, pintura y filosofía antes de entrar en la orden, y bien se conoce en sus escritos, donde quedaron gloriosas reminiscencias de las aptitudes de esta singular mujer. El *Tratado de la Transformación* está compuesto de unas liras y sus comentarios, al modo de las obras de san Juan de la Cruz, que la Madre conoció manuscritas, y cuya doctrina y cuyas expresiones hallamos en estas páginas. También para la insigne descalza es el vacío la propia disposición del alma para recibir el todo de Dios: «Cuando Su divina Majestad quiere hacer alguna merced al alma, hace que se quede en nada y vacía de todo, quedándose tan deshecha y perdida de sí como si no fuera, para que reciba de veras su divino espíritu, habiendo acabado por echar de sí todas las afecciones y apetitos, vencido y rendido todas las pasiones, borrado de sí todas las imágenes y formas que la podían estorbar.» [2] La unión y transformación no se realiza «sino con las virtudes de fe, esperanza y caridad», [3] y después de haber pasado «la noche de la purificación de sus imperfecciones, en que las deshacen y consumen aquellos horrores y tormentos.» [4] Supone que no todas las almas «van camino de contemplación», y dice que el mejor modo de disponerse es la perfecta resignación y no hacerse a obrar por los gustos, sino solo y puramente por Dios. [5] En el tratadito de la *Unión del alma* insiste la madre Cecilia en declarar los *toques sustanciales*

1. Publicada por el ilustre P. Gerardo de san Juan de la Cruz, t. III de la edición crítica de las obras del Místico Doctor.
2. *Canc.* 1, pág. 353.
3. *Ibid.*, canc. 2, pág. 365.
4. *Ibid.*, canc. 3, pág. 374.—*Ibid.*, canc. 6, pág. 394.
5. *Ibid.*, canc. 4, pág. 380.

de que tanto habla san Juan de la Cruz, y señala diversos grados y efectos de la unión divina. [1]

Pero todavía la aventaja en profundidad de conceptos y en belleza de lenguaje la Madre Teresa de Jesús María. Sus escritos no forman un tratado de mística, como los de la anterior, pero en sus comentarios a diversos pasajes de la escritura hallamos conceptos admirables de verdad, galanamente expresados. [2] Trata profundamente de la comunicación de Dios al alma bajo la alegoría de un espejo, [3] y explica la *noche* del alma por la misma razón que san Juan de la Cruz: «Este divino concepto y palabra, aunque se oye y percibe, no enseña con muchas palabras ni con voces, que se puedan oir, sino con sumo silencio, estando el entendimiento dormido y en oscuridad de todo lo natural y sensible, de manera que se pueda llamar noche mística la noche de la fe, que también se puede llamar noche; porque no muestra las cosas divinas con luz clara ni distintinta sino con oscuridad: aunque ciertísimamente comunica, muestra y enseña la divina ciencia e inmensa profundidad de esta palabra, con la cual une al mismo entendimiento por medio de aquellas tinieblas místicas». [4] La madre debía conocer las obras de san Juan de la Cruz, aunque no le cita.

En otro lugar explica la transformación del alma y divina comunicación con la alegoría de la luz y de las sombras,

1. *Transformación*, pág. 441 seqs.
2. *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María, carmelita descalza del siglo XVII. Trasladadas ahora de sus manuscritos originales y por primera vez impresas con un estudio crítico de D. Manuel Serrano y Sanz.—Madrid Gil-Blas, 1921.*
3. *Obras* pág. 46 seqs
4. *Ibid.*, pág. 239.

conque la hallamos expuesta ya en la *Llama*: «Solo se comunica el Espíritu Santo en sombra;—dice la insigne carmelita—pero es menester advertir, que como el cuerpo opaco y oscuro causa sombra oscura, el cuerpo luminoso y resplandeciente causa sombra luminosa y resplandeciente, como los rayos del sol, cuando pasan por un cristal, la sombra que hacen es de resplandor. Y así, como el Espíritu Santo es luz inaccesible, la sombra que hace en las almas, puras como cristal, es el resplandor y accidente de la gracia, y cuanto más puro es el cristal y más capacidad tiene, más y con más eficacia recibe la sombra luminosa del sol». [1] Y la sublime escritora sigue aplicando la bella alegoría a la divina ilustración del alma. Pocas escritoras místicas habrá en las cuales tan alto vayan ideas, belleza de expresión y pureza de lenguaje. Pasma ver con qué precisión y seguridad se mueve su pluma en las más delicadas cuestiones teológicas y de qué mansa belleza sabe vestirlas. Sus alegorías, casi siempre apropiadas, prestan luz y colores a esas páginas de clásico lenguaje.

Mientras así florecía el misticismo en el Carmelo reformado de España, a la otra parte del Pirineo un hermano lego de la Antigua Observancia, ciego a los tres años, dictaba también elevados tratados de vida espiritual. Juan de Saint—Samson, nacido en Sens el año de 1571, tomó el hábito del Carmen en el Convento de Dol y fué compañero del P. Thibaut en la reforma de la provincia carmelitana de Turena. Al morir en Rennes hacia 1636, dejaba el cieguito numerosos tratados: *Les contemplations et divins solilo-*

1. *Obras*, pág. 222

ques.—De l' effusion de l' homme hors de Dieu et de la réfusion en Dieu.—Le vrai esprit du Carmel.—De la souveraine consommation de l' âme en Dieu par amour—. Le cabinet mystique.—Le miroir et les flammes de l' amour divin. — Formado, como místico, en las obras de Ruysbroeck, Juan de Saint-Samson pertenece a su escuela, de tal manera que no solo se apropió y vivió su doctrina sino que se familiarizó completamente con su lenguaje. Leyéndole, nos parece que tenemos delante los libros *De ornatu spiritualium nuptiarum* o el *Speculum salutis æternæ*. De nuestra escuela le separan cuestiones tan hondas como la clara visión de la divina esencia, que él admite como grado normal de contemplación en esta vida, y el llamamiento universal a la mística. Todo fervor y entusiasmo por aquellas calladas introversiones al «fondo interior del alma» de que le hablaban continuamente los libros de Ruysbroek, Juan de Saint-Samson quería que todos se hundiesen en aquel centro de dulces comunicaciones de Dios. [1]

Entre sus discípulos sobresale el P. León de san Juan, carmelita, predicador famosísimo de Luis XIII y de Luis XIV, comparable, al decir de Bremond, al mismo Lacordaire, y confesor del Cardenal Richelieu. [2] Escribió un libro titulado: *Jesus-Crist en son trone établissant la vraie religion, la morale chrétiénne et la theologie mystique*, donde, al igual que su Maestro, proclama el carácter de universalidad que tiene la mística, por más que no deja de haber ciertas impre-

1. Juan de Saint-Samson escribió además de las obras citadas: *L' amour aspiratif.—Meditations pour les retraites ou exercices de dix jours.—De la dignité du sacerdote.—De la simplicité divine.—Observations sur la regle des Carmes*, y otras, entre ellas 80 cartas espirituales.

2. *Histoire literaire* etc... t. 2, pág. 391.

cisiones sobre el sentido, que dan a ese vocablo. Contra esta tendencia escribió Juan Cheron, también carmelita de la Observancia, su *Examen de la theologie mystique* publicado en 1657.

Ya hemos hablado de los ataques que sufrieron los libros y la doctrina de San Juan de la Cruz desde el momento en que salieron a luz pública; ataque recio y grave, que obligó a los superiores de la orden a defender la ortodoxia de la doctrina del Maestro. Fué encargado de ello el P. Nicolás de Jesús María, el Centurión, profesor de teología en Salamanca, y en 1631 publicaba su *Elucidatio*, obra admirable de ciencia y erudición, que mereció a su autor ser llamado por Bossuet «el más erúdito y auténtico intérprete de san Juan de la Cruz». [1] No es un tratado de mística teología, porque el objeto del autor fué demostrar con razones y autoridades la ortodoxia de algunas proposiciones de los libros del místico Maestro; pero toca las cuestiones debatidas de nuestra escuela, y su solución sirve para nuestro intento como un eslabón más, en esta cadena de oro de nuestra doctrina tradicional.

Como nuestros místicos anteriores, el P. Centurión distingue y caracteriza la contemplación infusa por ese *modo sobrehumano* con que se realiza, mientras la adquirida es

1. *Phrasium mysticae theologiae V. P. F. Joannis a Cruce carmelitarum excalceatorum Parentis primi Elucidatio, Aucthore R. P. Nicolao a Jesu María sacrae theologiae Lectore Salmaticensis Collegii ejusdem Ordinis. Ad Ill. D. D. Melchiorem de Moscoso Episcopum Segoviensem. Cum privilegio Compluti ex officina Joannis de Orduña.—Anno 1631.* En nuestras *Bibliotecas Carmelitanas*, incluso en la de Villiers, se dice equivocadamente que la obra se publicó originalmente en castellano en Alcalá, casa de Orduña en 1631, y que fué mas tarde puesta en latín por el P. Andrés de Jesús, polaco. Ya el ilustre P. Gerardo notó esta equivocación. Nosotros hemos visto varios ejemplares (como el citado) de esa edición de 1631 y todos están en latín, sin que existan vestigios de edición alguna castellana. Desde luego esa 1.ª que se cita como hecha en castellano, lo fué ciertísimamente en latín.

conforme al modo de obrar propio de nuestra humana naturaleza. La causa de esa operación sobre el modo humano, con que se realiza la infusa, es el don de entendimiento —dice el P. Nicolás—con «un especialísimo auxilio de la gracia». [1] Por eso—continúa el carmelita genovés—no es lícito al alma querer ponerse en ella. Puede sin embargo disponerse, quitando todo impedimento, y esto lícito es y conveniente en gran manera. [2]

Y con esta obra se abre ese periodo de escritores escolásticos de nuestra escuela, que abandonando el método descriptivo, fueron reduciendo la mística a tratados rigurosos de exposición racional, donde todo se toca y resuelve con la precisión y método de las escuelas. Método ya iniciado por san Juan de la Cruz, que dió a la mística ese carácter científico y filosófico, que vimos, seguido por Juan de Jesús María y por Tomás de Jesús, aunque predominando todavía el descriptivo, y que hallamos perfecto en la *Summa Theologiæ Mysticæ* de Felipe de la Santísima Trinidad; obra maciza, donde un fondo teológico escolástico sustenta la fábrica del más alto y sublime misticismo. Con este método pierde esa ciencia el carácter de ingenui-

1. «Praemitendum est duplex contemplacionis supernaturalis genus reperiri posse: aliud scilicet *secundum humanum modum*, quatenus, etsi fiat cum auxilio ordinis gratiae, adaptatum tamen nostro connaturali operandi modo, utique medio discursu praevio necnon et cooperatione phantasiae; aliud vero *supra humanum modum*, quatemus nimirum *ex specialissimo auxilio gratiae* correspondente dono intellectus, mens elevatur ad hoc ut sine praedictis imperfectionibus pro hoc statu connaturalibus, veritatem quasi nudam contempletur». *Phrasium* etc. Part. II, cap. 3, § I, pág. 158.

2. «Caeterum quamvis hoc secundum genus contemplationis, quae est supra hamanum modum, veluti positive quaerere et intendere nequaquam praedicti Doctores suadeant, sed potius damnent, in alio tamen sensu, nos ad illud erigunt, quatenus scilicet, docent removere impedimenta, quae talis contemplationis a Deo infusionem impedire, nosque ad eam indisponere possent; hoc enim nullatemus praesumptuosum sed convenientissimum est». *Ibid.*, página 159.

dad, que tiene en el método descriptivo, pero gana, en cambio, solidez y fuerza; precisa las cuestiones, da enlaze y trabazón a los fenómenos y esclarece con luces de razón y de ciencia los más arcanos secretos de ese mundo íntimo del fondo del espíritu del alma.

Tal es el carácter de los tratados místicos de nuestra escuela desde este tiempo. Nuestros autores son todos profores de teología: El P. Nicolás, que lo era del gran colegio Salmanticense, Antonio del Espíritu Santo, de Lisboa, Antonio de la Anunciación, en Alcalá de Henares, Francisco de santo Tomás también en Alcalá, Juan de la Anunciación, autor del curso breve complutense y de muchos tratados del gran curso teológico de Salamanca... toda una legión de teólogos, que fueron sistematizando las doctrinas místicas de la Orden. [1]

El Padre Felipe realizó, el primero, esta obra de construcción escolástica. El místico francés se propuso determinar las causas y propiedades de los principales fenómenos místicos, usando la terminología de las escuelas. El señala y determina las cuatro causas de la purgación pasiva del sentido: la *material* es la parte sensitiva, el sujeto que se purga; la *formal* la privación de gustos y la sequedad del sentido; la *eficiente* Dios, y la *final* la conformación de la parte baja a la espiritual. [2] Las de la purgación pasiva del sen-

1. Por este tiempo debieron de fundarse en nuestros colegios las cátedras de mística, que duraron hasta la exclaustración. Algunos de los tratados, que vamos a examinar, se escribieron para servir de texto a nuestros estudiantes. La clase de mística estaba encomendada al profesor de Sagrada Escritura, como lo dice el P. Antonio de la Anunciación en su *Disceptatio:* «Curabimus brevibus articulis singula praestingere, ut sic Lectores Sacrae Scripturae, quibus doctrinis mysticis scholasticos erudiri competit in Religione nostra (sic enim in Decretis Capituli Generalis decretum est) possint pro qualibet lectione articulum quemlibet percurrere». *Disceptatio*, prólogus (sin paginar).

2. *Summa Teologiae Mysticae*, P. I, tract. 3, disc. 1.

tido son: la *material* el espíritu donde radican y descansan el entendimiento y la voluntad; la *formal* la luz de la infusa contemplación; la *eficiente* es Dios, y la unión del alma con él es la *final*. [1]

La mística consiste formalmente en el acto del entendimiento, aunque se completa y perfecciona en el de la voluntad. [2] Su objeto material son todos los seres; el formal es la Divinidad, y la razón propia e inmediata por la cual se percibe este objeto es la lumbre sobrenatural; lumbre, que es la de los dones de sabiduría y entendimiento para los primeros grados, y otra más alta para los supremos. [3] En otro lugar afirma que todos los dones contribuyen a ella, cada uno a su manera. [4]

El P. Felipe multiplica los grados de la oración infusa: oración de recogimiento, de quietud, de unión ordinaria, de ímpetus, de raptos, y de matrimonio espiritual: tales son los grados principales que distingue. [5] La oración de recogimiento puede tener dos formas: recogimiento activo o adquirido y recogimiento pasivo o infuso. [6] Es la distinción teresiana, que repiten todos los discípulos de la Madre. El autor de la *Summa* copia también el célebre texto de la Maestra sobre la unión activa asequible a todos, y señala seis efectos principales. [7] La confirmación en gracia es para él, como para san Juan de la Cruz, uno de los ca-

1. *Summa Theologiae Mysticae*, P. I, tract. 3, disc. III.
2. *Ibid.*, Discursus proaematis, art. 1.
3. *Ibid.*, disc. proaem. art. 2.
4. *Ibid.*, P. III, tract. 3, disc. III, art. 3.
5. *Ibid.*, P. III, tract. 1, disc. III, per totu.
6. *Ibid.*, P. III, tract. 1, disc. 3, art. 1.
7. *Ibid.*, P. III, tract. 1, disc. II, art. 4.

racteres del último grado de la vida mística, [1] aunque no nos parece acertó al poner el éxtasis como propiedad del mismo estado. [2]

Algunos años después escribía el P. Antonio del Espíritu Santo—más tarde obispo de Angola—su clásico *Directorium Mysticum*, inspirándose en la *Summa* de Felipe de la Santísima Trinidad. [3] El P. Antonio obedecía a un decreto del capítulo General de la Orden, que en 1670 le ordenó escribir un compendio de mística, que sirviese de texto en los colegios, y el autor se contentó con reducir a método escolástico las doctrinas que halló en otros autores, siguiendo muy de cerca, casi servilmente, el libro del carmelita francés.

La contemplación infusa procede de los dones de ciencia, de entendimiento, de sabiduría, o de alguna luz superior. El autor no habla de la causa que determina ultimamente la operación de éstos hábitos. Supone que ha de ser algo, que mueva al hombre *sobre su modo*, al modo angélico o divino, y advierte que no se llama infusa porque sea infundido el acto mismo, cosa imposible ya que es un acto vital, que como tal, debe de proceder de la potencia. [4] La contemplación adquirida no procede de la virtud

---

1. «*Sed etiam certitudo status gratiae et praedestinationis aeternae ex speciali revelatione*». *Ibid.*, P. II, tract. 1, disc. I, art. 6.

2. *Ibid.*, Disc. proaem. art. 8.

3. *Rmi. P. Antonii a Spiritu Sancto Carmelitae discalceati et Episcopi Angolensis Directorium Mysticum, inquo tres difficillimae viae, scilicet purgativa, illuminativa et unitiva undique elucidantur etc... Parisiis 1904.*—La primera edición se publicó en 1677. El autor había muerto en 1674. La obra se escribió hacia 1672.

4: «Contemplatio supernaturalis non dicitur infusa eo quod actus ipse contemplationis a Deo immediate infundatur, hoc enim est impossibile. Nam cum actus contemplationis sit actus vitalis debet procedere a principio intrinsico vitali, nempe ab intellectu contemplantis. Sed dicitur infusa quia principium proximum illius, scilicet donum intellectus vel sapientiae a Deo immediate infunditur». *Tract.*, III, disp. 3, sect. 1, n.° 208 —«Non quamcumque elevatio-

de la fe, aunque sea ella necesaria para su perfección, sino de la lumbre de la razón natural. [1] Pienso que fueron el autor de la *Summa theologiæ mysticæ* y el del *Directorium* los primeros en enseñar esta contemplación adquirida, que procede de la luz natural. Los místicos anteriores no hablan más que de la que procede de la fe como de principio próximo. Los autores, que vienen, ya nos hablarán de las dos, distinguiéndolas perfectamente.

Consecuencia de esto es el afirmar el P. Antonio que esta contemplación es natural en su entidad, aunque para ejercitarla sea necesario el auxilio ordinario de la gracia. [2] También enseña—poco conforme con la doctrina de san Juan de la Cruz—que la mística contemplación llega a veces hasta la clara y esencial visión de Dios, aunque de un modo vial y pasajero. [3] Sin embargo también para él—y adviértase que en esto convienen hasta aquellos de nuestros autores, que más independientes parecen—la infusa contemplación es don del todo gratuito, que Dios concede a quien quiere; que a veces la da a los imperfectos y la niega a los perfectos. [4] Es la negación de la *via única*, que va en la entraña de nuestro misticismo.

---

nem mentis in Deum esse contemplationem supernaturalem, sed illam tantum in qua anima illustrationibus donorum Spiritus Sancti praetacta, non *humano* sed *divino* potius *modo* rapitur ad divina». *Ibid.*, disp. 3, sect. 3, n.° 217, pág. 306.

1. Acquisita dimanat ex naturali lumine rationis, licet ad ejus perfectionem lumen fidei cooperetur». *Directorium*, tract. III, disp. 1, sect. VIII, n.° 46, pág. 240.

2. «Prima in entitate sua est naturalis, quamvis ad ejus exercitium auxilia divinae gratiae actualis requiratur». *Directorium*, tract. III, disp. 1, sect. VIII, n.° 45, pág 240.

3. «Aliquando contemplatio supernaturalis etiam in hac vita pertingit ad claram et quidditativam Dei visionem per modum transeuntis». *Ibid.*, tract. III, disp. IV, sect, V, n.° 298 seqs. pág. 348.

4. «Gratiam contemplationis supernaturalis dat Deus cui vult. Nam cum sit *donum gratuitum* potest Deus eam concedere quibus voluerit sine injuria aliorum, unde nonnunquam imperfectis concedit et perfectis eam denegat». *Ibid.*, tract. 3, disp. III, sect. VI, pág. 315.

Mientras el P. Felipe publicaba en Francia su *Summa theologiæ mysticæ* y el P. Antonio recibía orden de escribir su *Directorium* en Portugal, el P. Baltasar de santa Catalina comentaba las *Moradas* de santa Teresa en italiano, sirviéndose de todos nuestros místicos anteriores. Su obra pertenece íntegra al patrimonio científico de la orden. Allí hablan, además de nuestros Padres y Maestros, los teólogos del *Cursus salmanticensis*, caso casi único de citación entre escritores extranjeros de la orden; hablan Juan de Jesús María y Tomás de Jesús, José de Jesús María y el autor de la *Elucidatio*. Es, sin duda, una de las obras mejor entroncadas con nuestra tradición. [1]

Dos cosas exige el autor italiano para la contemplación infusa: los dones de entendimiento y sabiduría, y una influencia *sobrenatural* (en el sentido teresiano), que actúe el hábito infuso de los dones. [2] El P. Baltasar entiende e interpreta acertadamente este carácter sobrenatural con que santa Teresa distingue, en las cuartas *Moradas*, las gracias del orden místico, y escribe, comentando hermosamente el texto teresiano: «Son estos, dones divinos, que no pertenecen al orden de la gracia común; dones, que Su divina Majestad concede no por obras hechas ni méritos adquiridos por el alma, sino en fuerza de su liberalidad, porque

---

1. *Splendori reflessi di sapienza celeste vibrati da 'gloriosi Gerarchi Tomaso d' Aquino e Teresa di Giesú sopra Il Castello Interiore e mistico Giardino metafore della santa. Opera del P. F. Baldassaro di S. Catarina di Siena Carmelitano Scalzo, scritta singolarmente á contemplatione et uso de' Padri spirituali e Maestri Direttori dell' anime contemplative.—In Bologna MDCLXXI.*

2. «Quella contemplatione pero 'del dono de sapienza, he é contemplatione infusa, procede da Dio, per infusione et influenza dell' istesso dono souranaturalment senza industria o nostra diligenza». Mansioni IV, cap. II, splend. 2, rifles VI, pág. 128.—En este texto no se incluye el don de entendimiento, pero le oiremos hablar de él enseguida.

son dones *totalmente gratuitos.*» [1] El carácter de la contemplación infusa es el ser operación, que está por encima del *modo humano*. Es lo que hemos oído desde el P. Gracián para acá. Por ello caracteriza y distingue el sabio comentador de las *Moradas* la contemplación infusa en contraposición con la adquirida; esta, que nace de la fe, como aquella de los dones, se ejercita de un modo conforme al natural de las potencias de hombre. [2] El P. Baltasar estudia también la cuestión del mérito en el rapto, y afirma la libertad del alma aunque estén ligados totalmente los sentidos. [3]

Por el mismo tiempo que el P. Baltasar editaba en Bolonia sus *Splendori*, recogía en España los eslabones con que formar su *Cadena mística carmelitana* el P. José del Espíritu Santo, portugués. La obra debió ser escrita hacia 1670, aunque no se imprimió hasta 1678, cuatro años después de muerto su autor. [4]

El escritor portugués conoció casi todas las obras de

1. «Che sono doni divini, non allegati all' ordine commune della gratia; má dati e donati da sua divina Maestá, non per meriti ne da meriti regolati, má totalmente gratuiti». *Mansioni*, IV, cap. 1, 1, splend. III, rifles. 1, pág. 90.

2. «Li quali (Dottori) distinguono duoi genere di contemplatione, uno naturale, overo acquisito o attivo, che chiamiamo, l' altro infuso, souranaturale e pasivo. La qual divisione insinuo S. Tomaso insegnando, che la contemplatione puó procedere dalla fede, ma a modo naturale o connaturale et humano, e quest' é acquisita; e puó procedere dal dono d' intelletto ó sapienza et á modo sourhumano, e questa per influenza divina, e si chiama infusa e souranaturale». *Mansioni*, IV, cap. 3, splend. II, rifles. IV, pág. 239.

3. «E resta provato il modo, con che l'anima puó insieme esser libera, e meritare, anco assorta et addormentata totalmente e tanto fuora di sé, che pare non possi operare cosa alcuna, per l' exercitio de sensi». *Mansioni*, VI, cap. 4, esplend. V, rifles. 1, pág. 503.

4. «*Cadena mystica carmelitana. De los autores carmelitas descalzos, por quien se ha renovado en nuestro siglo la doctrina de la Theologia mystica, de que ha sido discípulo de san Pablo y primero escritor san Dionisio Areopagita, antiguo obispo y mártir. Adornada con la doctrina del Doctor Angélico, que si él no ha sido carmelita en la profesión y Hábito religioso, son los Descalzos en los theológicos muy Professos suyos. Formada en método de las colaciones espirituales del Carmelo Heremítico. Por el muy Reverendo Padre Fray Joseph del Espíritu Santo, Carmelita Descalzo, Portugués.—Con privilegio—En Madrid. En la Oficina de Antonio González de Reyes. Año 1678*».

nuestros místicos anteriores, muchas de ellas manuscritas, algunas de las cuales no han llegado hasta nosotros. Su labor se reduce a recoger las opiniones y sentencias de cada autor en las diversas cuestiones de que trata, que son las más importantes de la vida espiritual. Al fin de cada uno expone el autor su pensamiento, que es, casi siempre, el contenido en las respuestas anteriores. De espíritu conciliador, José del Espíritu Santo procura armonizar las diversas opiniones de los místicos carmelitas. Tal sucede con la contemplación adquirida, que el autor de la *Cadena* divide en dos especies esencialmente distintas: una intrínsecamente natural y otra intrínsecamente sobrenatural; llama a la primera simplemente «contemplación adquirida», y a la otra «comtemplación adquirida por fé». Vió el escritor portugués que mientras todos nuestros místicos españoles, desde el P. Aravalles hasta José de Jesús María señalan la fe como principio próximo de la contemplación adquirida, algunos extranjeros, como el P. Felipe, copiado después por Antonio del Espíritu Santo, la hacen nacer inmediatamente de la lumbre natural, siendo, por consiguiente, acto sobrenatural entitativamente para los primeros, y natural para los segundos, que no admiten más que una elevación del todo extrínseca, y queriendo el autor de la *Cadena* armonizar estas, al parecer, contrarias enseñanzas distinguió esas dos contemplaciones y admitió su existencia en el orden espiritual. [1] La contemplación simplemente adquirida será

1 Ya al tratar de la contemplación adquirida, donde el P. José expone el pensamiento del P. Felipe de la Santísima Trinidad y le aprueba, escribe con cautela: «Pero advierto yo que no todas estas condiciones de natural se hallan en la contemplación adquisita, que llamamos por fe, y que se puede llamar sobrenatural, aunque no sea infusa, de la cual hablaremos en su lugar». *Cadena*, colación 1, Prop. VII, resp. 2, pág. 47.

aquella que, «aunque sea sobrenatural de parte del objeto propuesto por la fe, y presuponga la misma fe, por fundamento, procede por modo natural y humano, y tiene por principio inmediato la lumbre natural, aunque la fe coopere con ella para perfeccionarla y dirigirla». [1] La adquirida por fe, aquella «en que el alma se pone en contemplación de luz sencilla, en un concepto altísimo de Dios, que la fe le representa en oscuridad; y entonces el don de sabiduría, que está en el entendimiento según su esencia y en la voluntad según su causa, que es la caridad, ilustra el entendimiento sin sacarle de su modo connatural, esclareciendo algo aquel concepto, que formó la fe.» [2]

Ese mismo empeño armonizador nos le hace parecer indeciso en cuestiones tan trascendentales como la de la causa inmediata de la infusa contemplación. Solo el *modo sobrehumano* afirma resueltamente como carácter de ella, y en lo demás admite tibiamente los dones, o una fe ilustrada, u otra gracia superior, incluso el lumen gloriæ: [3]

Además de esta *Cadena Mistica Carmelitana*, que bien podemos mirar como un boceto de nuestra escuela, ya para aquellas fechas bastante clara y definida, escribió el Padre José sus comentarios al Areopagita, impresos en 1684 y reeditados 1927 con el título de *Enucleatio Mysticæ theo-*

1. *Cadena*, col. 1, prop. VII. resp. 2, pág. 47.
2. *Ibid.*, Colac. 1, prop. IX, resp. V, pág. 75.
3. «No basta ser conocimiento simple si no procede como de principio próximo de algún hábito o luz sobrenatural; ni basta proceder de principio sobrenatural si no fuere la contemplación sobre nuestro modo humano; porque alias, cualquiera contemplación adquisita y exercitada por medio del hábito de la fe, que es sobrenatural, sería contemplación infusa... Aquí se puede preguntar si estas contemplaciones infusas proceden solo de la luz actual, o habitual de los dones del Espíritu Santo, y gracias gratis datas, o solo del hábito de la fe, u de ambos juntos? Y conformándome con lo que se dice en las respuestas me parece que de todas estas maneras puede ser etc»... *Cadena*, Col. 1, prop. XII, concl. pág. 106-107.

logiæ. [1] En ella repite el autor la doctrina expuesta en la *Cadena.* La distinción de la contemplación no nace del acto mismo, sino del modo de la operación. La adquirida admite la doble especie de ser acto entitativamente natural y entitativamente sobrenatural; mientras no salga del modo propio de obrar del hombre, siempre será adquirida, y en ese orden y por el modo de la operación podrá llamarse natural. [2]

De otro carácter es la *Primera parte del Camino espiritual,* obra inédita del mismo autor. [3] De estilo descriptivo, refleja en ella su pensamiento sobre algunas cuestiones, que en las obras anteriores o no tocó, o lo hizo de una manera vaga, dejando sin exponer con claridad su propio pensamiento. Divide la oración en las siete partes en que la dividía san Juan de la Cruz en Pastrana. [4]

---

1. *Joseph a Spiritu Sancto, carmelita discalceatus, lusitanus (1609-1674) Enucleatio Mysticae theologiae S. Dionisii Areopagitae episcopi et martiris per quaestiones et resolutiones scholastico-mysticas, tam in librum quem inscripsit De Mystica Theologia, quam in diversas alias sententias illam concernentes ex reliquis ejusdem SS. Doctoris superstibus libris sedulo depromptas atque in duas partes divisa in gratiam Fratum excalceatorum Beatisimae Virginis Mariae de Monte Carmelo, in sui Ordinis collegiis utramque theologiam, scholasticam scilicet et mysticam, profitentium, edictio critica a P. Anastasio a S. Paulo Annalista et Chartulario ejusdem ordinis accuratissime exarata. Apud Curiam generalitiam. Corso d' Italia, 38 Romae (34) 1927.*

2. «Dicendum est aptam et congruam esse praedictam divisionem ita ut nomine adquisitae intelligatur illa quae licet sit supernaturalis quoad entitatem, est naturalis quoad modum, et nomine supernaturalis illa quae est semper supernaturalis tam quoad entitatem quam quoad modum... Quia non omnis contemplatio acquisita etiam christianorum est entitative et simpliciter supernaturalis... Actus enim contemplationis qui fuerit actus fidei seu ab habitu fidei immediate et proprie elicitus, supernaturalis est... actus vero contemplationis qui non procedit elicitive ab habitu fidei vel ab aliquo lumine eum suplente, sed immediate ab ipsa potentia intellectus licet aliquo modo imperatus a caritate vel ab aliquo habitu supernaturali, licet supponat fidem tanquam sui certum fundamentum, solum extrinsece et secundum quid erit supernaturalis, entitative autem naturalis». *Enucleatio,* Pars. I, Quaest. Proaem. XI, pág. 21, 22 y 23.

3. «*Primera parte del camino espiritual de oración y contemplación. Donde se trata de lo que debe hacer el que quisiere tener oración; desde el principio de su conversión hasta llegar a ta fin de la perfección, repartido en tres tratados. Manuscrito 6533* de la Biblioteca Nacional de Madrid.

4. Las partes y ejercicios, que intervienen en la oración mental, son siete: preparación,

Idéntica doctrina, hasta en los detalles, enseñaba por este tiempo a sus novicios de Zaragoza el P. Pablo Ezquerra, carmelita de la antigua observancia. Su *Escuela de perfección*, libro notable por la claridad de su doctrina, está sacado «como de fuente», según expresión del mismo autor, de las obras de san Juan de la Cruz, a quien el libro va fervorosamente dedicado. [1] Lo primero que hay que aprender en esta *Escuela de perfección* es la humildad; es el deletrear en esta ciencia; sin ella no es posible dar paso. [2]

Pero no basta esa humildad de entendimiento por la cual conocemos nuestra pequeñez; humildad fría y estéril, que existe en los más desalmados pecadores; porque el ladrón—como decía el P. Aravalles—conoce que lo es, y el lujurioso y el blasfemo; es necesaria además la humildad del corazón, que consiste en querer ser tratados como tales. Debe nacer del propio conocimiento, mas ha de acompañarse también del dolor. Los tres han de ir siempre, como hermanos queridos, cogidos de la mano. [3] Fruto de esa humildad y sustento suyo, al mismo tiempo, es la mortificación, no tanto la exterior, aunque no hay que descuidarla, cuanto la interior de las pasiones y apetitos y aun de las mismas potencias del alma. Estas se purifican con las virtudes teologales. El autor cita, como no podía por menos, a san Juan de la Cruz.

---

lección, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, petición y epílogo». *Primera parte del Camino espiritual*, l. 1, cap. 3, § 1, fol. 31 vuelto.—«Toda meditación se ordena a la contemplación». *Ibid.*, l. 3, fol. 218.

1. *Escuela de perfección, formada de espiritual doctrina de filosofía sagrada y mística teología... por el P. Fr. Pablo Ezquerra de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la Antigua observancia, maestro de novicios del Convento de Zaragoza... En Zaragoza, por Juan de Ibar, anno de 1675.*

2. *Escuela de perfección*, tract. 1, cap. VI, pág. 18.

3. *Ibid.*, trat. 1, cap. VI y VIII, págs. 19-24.

El otro gran medio de aprender perfección es la oración mental. El P. Ezquerra señala las siete partes famosas, aunque invirtiendo un poco el orden: preparación, lección, meditación, hacimiento de gracias, petición, oblación y *contemplación.* [1] El carmelita aragonés distingue tres especies de luz sobrenatural: la fe, el *lumen gloriæ* y otra media entre las dos. La fe alumbra en la contemplación ordinaria, que él describe conforme con nuestros autores. [2] Para la extraordinaria, infusa o mística teología es necesaria la tercera, esa «luz sobrenatural, que Dios infunde en el entendimiento, y además el don de sabiduría». [3] Y el autor determina la naturaleza de esa luz por estas palabras: «No es hábito, ni calidad permanente en el alma, como lo es la fe y el don de sabiduría, sino una luz *especial* sobrenatural, que *actualmente* Dios infunde en las almas puras y limpias de los contemplativos *cuando quiere*; y por ser esta luz actual infusa mayor que la del don de sabiduría y la de la fe, por eso la admiración que causa es más perfecta». [4] Son los caracteres repetidos unánimemente por nuestros místicos desde el P. Antonio de la Cruz, y que se enseñaban, no solo en los noviciados de la Reforma, sino en los de la Antigua Observancia, porque el Carmelo no tiene más que una escuela mística: además de los hábitos de los dones y de la fe, es necesaria otra luz *especial, actual* y *sobrenatural,* en

1. *Escuela de perfección, 2.ª parte: Instrucción de los novicios de Nuestra Señora del Carmen,* trat. 1, cap. IX, pág. 18.—Va en el mismo volumen que la *Escuela,* de la cual es la 2.ª parte, pero lleva paginación distinta. En la 1.ª parte añade a estas siete partes de la oración mental la conclusión, resultando ocho, pero incluyendo siempre la contemplación: ibid., trat. 2, cap. VII, pág. 158.

2. *Escuela,* P. 2.ª, trat. 1, cap. IX, pág. 19.—*Ibid.,* Parte 1.ª trat. 2, cap. XV, páginas 186-188.

3. *Ibid.,* P. 1.ª, trat. 3, ca XXIII, pág. 276.

4. *Ibid.,* P. 1.ª, trat. 3, cap. XXVIII, pág. 298.

sentido teresiano, *que Dios infunde cuando quiere*, dice el P. Ezquerra. Con razón escribió el autor al principio de su libro, que su doctrina estaba sacada, como de fuente, de las obras de san Juan de la Cruz.

Un año después de la publicación de la *Cadena mística carmelitana*, salía de las prensas de Alcalá la segunda impresión del *Manual de Padres espirituales* del P. Antonio de la Asunción, [1] y cuatro años más tarde su *Disceptatio Mystica* donde hallamos su pensamiento definitivo. [2] El autor la escribió para que sirviese de texto en los colegios de la Orden, y tiene por eso carácter de manual, concisa y en términos y estilo escolásticos.

El autor comienza por determinar la potencia a que pertenece la oración mental, cuestión tocada ya en la *Summa theologiæ mysticæ*, en el *Directorium Mysticum* y en el *Directorium Confessariorum* del autor que el anterior, [3] y el

1. *Manual de Padres espirituales, en el cual se contienen avisos y documentos para el gobierno de las almas, que van por camino extraordinario. Por el P. Fr. Antonio de la Anunciación, lector de Teología de los carmelitas descalzos de Alcalá. Segunda impresión añadida y enmendada por su autor. Al excelentísimo Sr. Marqués de Villena, Duque de Escalona etcétera. Con privilegio. En Alcalá, por Francisco García Fernández, impresor de la Universidad, y a su costa; véndese en su casa.—Año 1679.*— Ignoro la fecha de la primera edición. El autor cita tres veces la *Guía espiritual* de Molinos a quien llama «docto y espiritual Doctor». l. 1, c. 1, pág. 2; l. 1, cap. XVII, pág. 95; *Ibid.*, cap. XIX, pág. 104. Las tres citas son sobre doctrinas verdaderas. Molinos no fué condenado sino siete años después, (1687). El P. Antonio le refuta ya en sus obras posteriores. *Disceptatio*, tract. 2, q. 2, art. 4, pág. 98.—*Quodlibeta* 14, art. 1, pág. 402.

2. *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione. Auctore R. P. Fr. Antonio ab Anuntiatione, olim in complutensi divi Cyrilli Collegio Carmelitarum Discalceatorum ejusdem facultatis lectore; nunc autem Definitore generali. R. P. N. Fr. Joanni a Conceptione, ejusdem familiae merititssimo Generali Congregationis Hispaniae dicata.— Secunda editio.— Anno 1694,—Cum privilegio Barcinone ex Typ. Raphaelis Figero.*—La primera edición es de 1683 y se hizo en Alcalá.

3. El P. Felipe la hace acto del entendimiento: *Summa*, tract. 1, disc. III, art. 1.—El P. Antonio del Espíritu Santo sostuvo en el *Directorium confessariorum* la doctrina opuesta: «Ad orationem necessario requiritur actus intellectus et voluntatis, sed ipsa *formaliter consistit in actu voluntatis*». Part. III, tract. 3, disp. 2, sect. 1, pág. 42 (edic. Lugduni 1680) Sin embargo en el *Directorium mysticum*, sin abandonarla, dijo: *utraque tamen sententia probabilissima est.* tract. II, disp. 8, sect. 1, pág. 179.

P. Antonio de la Asunción la resuelve de una vez, armonizando la tendencia intelectualista y la afectiva: la oración es formalmente acto de la razón en cuanto que está subordinado al acto de la voluntad. [1] En cambio no nos parece admisible su doctrina acerca del lugar, que ocupa la noche pasiva del sentido en relación con la contemplación adquirida. El autor de la *Disceptatio* supone que ha de preceder la purgación a la contemplación de la cual es aquella como una disposición. [2] En otro lugar hemos probado que son de orden diverso, y que la noche pasiva del sentido es efecto de la infusa contemplación. [3]

Sobre la naturaleza de la contemplación así adquirida como infusa, el P. Antonio sigue las doctrinas comunes de la Orden. Estas contemplaciones—viene a decir el profesor de Alcalá—difieren tanto por parte de los auxilios necesarios para ejercitarlas como por el modo de su operación. Por parte de los auxilios, porque aunque para una y otra se requiera la ayuda del cielo, bastan, sin embargo, para la adquirida los auxilios ordinarios y generales, que acompañan a la gracia santificante, mientras son necesarios otros especialísimos para la infusa, auxilios concedidos a muy pocos y de un orden del todo gratuito. Se diferencian también por parte del modo, porque obra el alma en la primera según su modo natural y humano, en tanto que en

1. «Oratio, ut sic, est actus rationis... nam orare sive mente aut ore aliquid a Deo petere in quo propria orationis ratio sita est, dicit in suo conceptu formali ordinem vel potius ordinationem, petentis scilicet ad Deum; sed ordinare est proprius actus rationis, non autem voluntatis, ergo oratio non est actus voluntatis sed intellectus... Oratio in actu intellectus non uteumque sed prout subest voluntatis actui consistit». *Disceptatio mystica*, tract. 1, quaest. 1, art. 3, pág. 8-9.

2. *Disceptatio*, tract. II, quaest. 1, pág. 73 seqs.

3. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, cap. VIII, página 195 seqs.

la segunda operación al modo angèlico lo que se realiza. [1] Esto supone diverso principio elicitivo de una y otra contemplación, y el autor de la *Disceptatio* nos dice que la adquirida procede ilícitamente del hábito de la fe, aunque concurran los dones; porque estos—añade—no afectan a la sustancia del acto de la contemplación sino a su modo, siempre más perfecto que cuando sólo procede del hábito de la fe. Este modo de los dones ha de ser efecto de la gracia común; si lo es de una especial moción del Divino Espíritu entonces la operación sobrehumana caracteriza la contemplación infusa. [2]

Y con esto el célebre profesor carmelitano de Alcalá apuntaba su original doctrina acerca del principio elicitivo de la contemplación mística y del modo de realizarse. Dos cosas hay en el acto de la infusa contemplación—dice el P. Antonio— la sustancia del acto y su modo. La sustancia proviene del hábito de la fe, por lo menos en el pri-

---

1. «Differunt istae duae contemplationes tum ex parte auxiliorum, tum ex parte modi tendendi circa divinam veritatem. Ex parte quidem auxiliorum, quia licet utraque contemplatio auxiliis indigeat divinis ad sui efficientiam, ad contemplationem acquisitam sufficiunt auxilia communia et generalia, quae regulariter gratiam justificantem sequuntur; ad contemplationem autem infusam requiruntur specialissima, et quae rarissime conceduntur... Ex parte autem modi tendendi circa divinam veritatem differunt etiam contemplatio acquisita et infusa; illa enim auxiliis communibus utitur ad intuendum Deum solum juxta modum humanum, reliquendo facultatem, ut anima per proprias operationes contemplationem quietumque intuitum divinae veritatis acquirat. Infusa autem mediis auxiliis specialibus gratiae et ultra propriam industriam singulari modo divinam intuetur veritatem». *Disceptatio*, tract. 2, quaest. III, art. 1, pág. 108.

2. «Dico secundo actum contemplationis acquisitae procedere elicitive ab habitu fidei... Dona Spiritus Sancti non concurrere ad substantiam actus contemplationis acquisitae... sed concurrunt tantum ad modum vel quasi modum ejusdem actus, ex concursu enim talium donorum perfectior evadit contemplatio,.. Dona non dicuntur elicere actum contemplationis, bene tamen contemplationem perficere; et hoc dupliciter: quia uno modo perficiunt hominis contemplationem omnibus justis communem, et hic modus perficiendi supponit contemplationem provenire ab auxiliis communibus gratiae... Alio modo perficiunt contemplationis actum ab specialissima Spiritus Sancti motione provenientem, quod pertinet ad contemplationem infusam et supernaturalem». *Disceptatio*, tract. 2, quaest. 3, art. VII, pág. 122.

mer grado de la mística; el modo le recibe de los dones. Y explica así su proceso: Primero, y en virtud de un auxilio especial, muévese el alma a contemplar, con simple intuición, una verdad de fe; penetra enseguida el don de entendimiento esa verdad de un modo altísimo; infúndese en la voluntad un auxilio expecial para amar a Dios, y, con esto, el alma se une con él; por el don de sabiduría juzga sabrosamente de la divina bondad creida y experimentada, y el de ciencia la llena del gozo de aquel conocimiento; finalmente, movida por el amor a las obras extensas, es dirigida por el don de consejo en su ejecución.» [1] La mística teología está para el autor en aquella clarísima noticia, que sigue al gusto experimental de Dios, que resulta de la unión real; unión sabrosa causada inmediatamente por un acto ferventísimo de caridad. [2]

Así determinada la naturaleza de la infusa contemplación y de la mística, el autor no necesita esforzarse mucho para convencernos de que el hombre ni puede disponerse por sí mismo para ella, ni intentar física y positivamente conseguirla, ni pedirla a Dios sin restricciones; solo es lícito buscarla y desearla si fuese para gloria del Señor y pro-

1. «Est in actu contemplationis infusae et substantiam actus et ipsius modus... Dicimus actum contemplationis in primo gradu mysticae theologiae fieri quoad substantiam a virtute theologica fidei, quoad modum autem a donis. . Causatur igitur actus contemplationis infusae hoc ordine: Primo mediante aliquo auxilio speciali movetur anima ad intuendum simplici intuitu veritatem fidei. Deinde donum intellectus penetrat altissimo modo eamdem veritatem; quo posito confertur voluntati auxilium specialissimum ad diligendum Deum; ex qua dilectione Déus animae intime unitur, eumque anima suavi dulcedine degustat. Sapientiae deinde sapide judicat de divina bonitate gustata et credita, ac denique, scientia cognitione illa animam replens fruitivo amore, abunde gaudere facit. Cumque amor tarda molimina nesciat, ad eximia movet animam opera, quae ut juxta regulas divinas fiat, donum consilii dirigit ad ea patranda». *Disceptatio*, tract. III, quaest. 3, art. V, pág. 192-194.

2. «Dico mysticam theologiam consistere in clarisima illa notitia, quae sequitur ad gustum Dei ex unione reali, causata effective a ferventissimo actus caritatis». *Disceptatio*, tratado III, quaest. 2, art. IV, pág. 170.

pia santificación del alma. [1] La mejor disposición—advierte en otro lugar—es la práctica de las virtudes teológicas y morales, el propio vencimiento, el vacío de gustos y apetitos, y el frecuente ejercicio de oración. [2]

Nos parece contrario a la verdad y a la tradición de nuestra escuela poner, como hace el P. Antonio, el recogimiento infuso de las Cuartas *Moradas*, y la quietud, infusa también, descrita en el capítulo 31 del *Camino de Perfección*, como mezclándose y acompañando a la contemplación adquirida, según parece expuesto en la *Disceptatio*. [3] Creemos que el P. Antonio de la Anunciación es de los que sin salirse de la escuela, más han disentido de nuestros autores en cuestiones de detalle. En sus *Quodlibetos* no hace más que repetir las doctrinas ya expuestas, ampliándolas a veces, y reforzando levemente sus argumentos. [4]

Y hasta aquí las doctrinas místicas de la orden carmelitana fueron admitidas por cuantos trataban o escribían de

---

1. «Homo non potest disponi et conari physice et positive ex se ad contemplationem infusam... quia si hoc modo physice posset homo acquirere hanc contemplationem, non esset supra modum humanum, ac proinde non absolute infusa sed acquisita... Sed inquiris utrum sic disposito aut non indisposito liceat a Deo petere hanc contemplationem. Respondetur quod petere absolute non licet; bene vero conditionate, si scilicet ad majorem Dei gloriam, animaeque profectum conducat. Ratio est quia haec contemplatio non est necessaria ad salutem». *Disceptatio*, tract. II, quaest. 4, art. VIII, pág. 144.

2. «Ad contemplationem unitivam non pervenitur nisi medio exercitio virtutum tam moralium quam theologalium, et praecipue passionum mortificatione... hoc praesupposito, optima dispositio est contemplationi acquisitae perseveranter insistere». *Disceptatio*, tract. III, quaest. 2, art. XIII, pág. 178-179.

3. *Disceptatio*, tract. 2, quaest. 4, art. 2 y 3, pág. 128-131.

4. *Quodlibeta theologica, mystica et moralia animarum directoribus atque confesariis perutilia. Sanctissimae Matri nostrae Teresiae a Jesu Carmelitae observantiae integerrimae instauratrici et tam virorum quam mulierum coenobiorum fundatrici; sapientiae thesauro, puritatis sacrario, ac coelestium arcanorum oraculo dicata per manus Ill. D. D. Joannis del Rio Gonzalez Marchionis Campi Floridi, auctore R. P. Fr. Antonio ab Anunciatione, Carmelita Excalceato, Multiplici in sua Excalceata Familia dignitate insignito—anno 1712—superiorum permissu—Matriti, Typis Emmanuelis Ruiz de Murga.* El que trata de mística es el *Quodlibetum XIV* (pág. 402-444).

cosas de espíritu. Vencidos los primeros ataques a las obras de san Juan de la Cruz y a algunos de sus primeros comentadores, que no fué negación de la doctrina sino mala inteligencia de ella, la escuela se fué desarrollando sin oposición de dentro ni de afuera. Pero todo cambió desde la condenación de Molinos. El habló de una contemplación adquirida, que condenó la Iglesia, y algunos, poco seguros en achaques de mística teología, pusieron el grito en el cielo al ver que los carmelitas hablaban también de contemplación adquirida, sin advertir cuán diferente era la que estos enseñaban, de la condenada por la Iglesia en el clériglo aragonés.

Fué quizá el primero en negarla un escritor anónimo, autor de unas *Reflexiones sobre una carta Pastoral de Mns. Ilmo. Arzobispo de Sevilla*, que lo era entonces Palafox. [1] Fué el primero en defenderla, en este caso, el P. Juan de la Anunciación, autor, como dijimos, del *Cursus Complutensis* abreviado y de diez tratados del *Cursus Salmanticensis*. Su respuesta al escritor anónimo, escrita en 1688, es una demostración maciza y contundente de la existencia de esa negada contemplación. [2] Acerca de su naturaleza, el gran Salmanticense admite aquella doble opinión del autor de la *Cadena Mística* de que hay una entitativamente natural, y otra, que, procediendo del hábito de la fe, es sobrenatural entitativamente. Y es la razón—añade—el que el

1. Confr. *Consultatio et responsio* (que citaré enseguida) pág. 25. El P. Claudio editor de esta obrilla, da por cierto que este autor anónimo era jesuita. El P. Dudon lo puso en duda en *Revue d' ascetique et de Mystique*, 1928, pág. 202.

2. *R. A. P. Fr. Joannis ab Annuntiatione, Carm. Excalc. Consultatio et Responsio de contemplatione acquisita, nunc primum in lucem edita, atque notis criticis aucta cura et studio R. P. Fr. Claudii a Jesu Crucifixo ejusden ordinis—Madrid—Sucesores de Rivadeneira 1927.*

objeto de esa contemplación adquirida es unas veces la verdad inmediatamente revelada, mientras que otras veces es lo que se ha deducido de los principios de la fe. [1] El autor reduce su doctrina a este punto concreto de la contemplación adquirida, y pienso que si se hubiese publicado en los días que se escribió, se hubiesen ahorrado disputas baldías posteriores, porque muchas han sido sobre puntos de doctrina allí cumplidamente resueltos y esclarecidos.

Y con esto cerramos este siglo y este tercer periodo de la escuela carmelitana. Se caracteriza por el número y la excelencia de los autores, y sobre todo por ese carácter de precisión, que va tomando la doctrina bajo el método escolástico. Precísanse cuestiones, que nuestros místicos anteriores tocaron vagamente; señálase la causa de muchos fenómenos de los cuales solo se conocía la existencia; se estudian las mútuas relaciones de los hechos del mundo íntimo con los del exterior, y se acaba de determinar el pensamiento de los dos grandes Maestros de la escuela sobre algunos detalles de doctrina. La mística teología, ciencia empírica y racional al mismo tiempo, culmina durante este periodo en la escuela carmelitana, como quizá no volverá a brillar en ningún siglo. Es la efervescencia de las doctrinas de san Juan de la Cruz y de santa Teresa, que, depositadas en el seno de una Orden joven o rejuvenecida, enciende los ánimos en el más ardiente y puro entusiasmo por el do-

1. «In ea sum sententia, quod talis contemplatio est aliquando actus entitative supernaturalis et a fide theologica elicitus; aliquando autem est actus entitative naturalis a lumine aliquo naturali, supposita fidei illustratione. Et ratio est, quoniam objectum praedictae contemplationis aliquando est veritas immediate revelata, aliquando autem est veritas revelata mediate, sive quae ex principiis fidei deducitur». *Consultatio*, (pág. 63).

minio de una ciencia divina y misteriosa. Siglo de oro de nuestra escuela, cuyo brillo no bastarán a empañar ni oscurecer cuantas necias declamaciones puedan inventarse para ello; sublime floración del más hermoso y robusto espiritualismo de la Reforma carmelitana, de cuyos frutos ópimos vienen sustentándose las últimas generaciones, aunque algunos, después de alimentarse, hayan renegado y maldecido de ellos.

CAPITULO IX

La mística carmelitana en el siglo XVIII

Formada ya la escuela, fundadas y demostradas sus doctrinas por los teólogos de la Orden, se sigue un período de síntesis y compilación. Ya no será necesario crear nuevas teorías, ni buscar razones nuevas, que declaren las enseñanzas de los Maestros. Se ha hecho luz por todo el ámbito del templo, y la filosofía y la teología sirven de hachas, que alumbran hasta los últimos ángulos del místico edificio: de su techumbre penden las *lámparas de fuego* de san Juan de la Cruz.

Y ¡qué bien me viene para comenzar este periodo el título, que a su libro dió el P. Francisco de santo Tomás! La *Médula Mística* es la expresión no solo del contenido de la obra del profesor de teología en Alcalá, lo es también del carácter de nuestra escuela en este tiempo. [1]

1. *Médula mística sacada de las divinas letras, de los santos Padres y de los más clásicos doctores místicos y escolásticos; en que con claridad, brevedad, buena doctrina y erudición se explica el camino y santo exercicio de la oración y sus grados, desde los primeros rudimentos, hasta la suprema e íntima unión con Dios; Donde también se trata exprofesso de las visiones, locuciones, revelaciones, suspensiones, éxtasis y arrobamientos; todo con muchas advertencias y convenientes avisos; con dos índices, uno de los tratados y capítulos y otro copiosísimo de las cosas principales que contiene. Dedicado a Nuestro Redentor Jesucristo, aman-*

Bello compendio de mística y ascética, es el mejor manual, que conozco entre todos los antiguos y modernos, y, despojado de ciertas anotaciones propias de aquel tiempo, que deberían suplirse por otras acomodadas al nuestro, este libro podía servir todavía de texto en Seminarios y colegios. Conciso en la expresión, y en la exposición clarísimo, contiene la *médula* de nuestra doctrina, y su método, mezcla de expositivo y de racional, tiene la inmensa ventaja de satisfacer a los eruditos y hacerse entender hasta de los menos avezados a estas difíciles materias.

Fundado, como todos nuestros autores, en la doctrina tomista, el P. Francisco comienza por asentar que la oración mental es *petición* y por lo tanto acto formal de la razón: «porque la oración—dice—es formalmente ordenación con que a otro se le induce y mueve a que le dé lo que le pide; solo aquella potencia puede formalmente ordenar que puede conocer los extremos y la proporción de los medios con el fin; esto pertenece al entendimiento y no a la voluntad, pues esta no es cognoscitiva y el otro sí, luego al entendimiento pertenece el ordenar; oración, pues, es acto del entendimiento aunque connotando el acto de la voluntad». [1] Y el autor añade, concibiendo ampliamente la oración, que «en este santo ejercicio trabajan todas las potencias interiores cognoscitivas y afectivas del hombre, aunque con diversidad». [2]

---

tísimo esposo de las almas, por el R. P. Fr. Francisco de santo Tomás, lector de teología de los Carmelitas Descalzos, Prior del santo Desierto de Bolarque y dos veces Rector de su Colegio de Alcalá—año de 1695.—En Madrid: en la imprenta de Manuel Ruiz de Murga.—La segunda edición en la misma imprenta año de 1702.

1. *Médula Mística*, tract. 1, cap. IV, pág. 13-14.
2. *Ibid.*, tract. 1, cap 4, pág. 15.

Siete partes—las célebres de nuestra escuela—señala el autor a la oración; «Lección, preparación, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, ofrecimiento y petición.» [1] Pero el Padre advierte que ni es necesario seguirlas todas, ni llevar tal orden. Son una regla condicional; el Carmelo no ata las almas a formulismos inflexibles.

La meditación puede ser imaginaria o intelectual, según que predomine la representación de imágenes o la de ideas; pero, en cualquier caso, no ha de hacer el alma mucho hincapié en el discurso, que el autor llama *directo*, y es la representación del misterio o de la verdad que medita, sino pasar pronto al «conocimiento reflexo», que es hacer juicio de las cosas y sus circunstancias, dándoles la estimación que merecen. [2]

A la meditación se sigue inmediatamente la contemplación, «pues es término suyo y a donde la meditación se ordena; porque la meditación es un movimiento discursivo, que se ordena a la quietud en la verdad que busca; y esta quietud en la verdad es la contemplación». [3] Distínguese la contemplación gentílica o filosófica de la cristiana, en que aquella «sólo contempla las verdades de las ciencias para saber, y así sólo es especulativa, mientras esta se ordena a encendernos en el amor de Dios». [4]

Esta contemplación cristiana—continúa el autor—se divide en adquirida y en infusa; y otros dicen en activa y pa-

---

1. *Médula Mística*, tract. 1, cap. V, pág. 19.
2. *Ibid.*, trat. 1, cap. VIII, pág. 27-30.—Nótese la identidad de esta doctrina con la que el P. José de Jesús María expuso como enseñada por san Juan de la Cruz a sus discípulos.
3. *Ibid.*, trat, 1, cap. IV, pág. 33.
4. *Ibid., Ibid.*, pág. 34.

siva, mas todo es uno. La adquirida es propiamente aquella que procede de la fe o se funda en ella, y la tenemos cuando queremos; porque ora nazca inmediatamente del hábito de la fe, ora del hábito de la teología evidente o probable u de otro cualquiera, podemos nosotros, cuando queremos, usar de ellos, sean naturales o sobrenaturales. [1] Puede proceder también de los dones. El P. Francisco, sosteniendo que ha de ser acto efectivo e inmediato de la fe, enseña que puede ir modificada por los dones de entendimiento y sabiduría, siempre que no eleven la operación a aquel orden *sobrenatural* de que habla santa Teresa, y que caracteriza la infusa contemplación. [2] Es el substractum de la doctrina de nuestros místicos anteriores sobre la contemplación adquirida, que «un cierto teólogo»—dice el autor de la *Médula*—se atrevió a negar por aquellos días. [3]

Pero no hay que confundir la contemplación con la ponderación, acto inferior a aquella, y que suele precederla en la oración mental. Porque «hay dos maneras de ponderación—dice el P. Francisco exponiendo una distinción sutil—una sobre la cosa, que se meditaba, y otra sobre las proposiciones de la fe. La primera, aunque es término del discurso, es juicio, que se hace de lo discurrido para ver si es verdadero lo que se ha procurado saber con el meditar y discurrir, y si verdaderamente es bueno o malo, para proponerlo a la voluntad a que lo ame o aborrezca; porque en

1. *Médula*, trat. 1, cap. IX, pág. 35.
2. *Ibid.*, trat. IV, cap. 2, pág. 132.—*ibid.*, cap. IX, pág. 184-185.
3. «He puesto esta sentencia y doctrina tan fundada y autorizada, porque cierto teólogo moderno, sin duda poco versado en estas materias, se ha atrevido a escribir diciendo que no hay contemplación cristiana adquirida, sino solo meditación, que es la que depende de nosotros, y contemplación infusa». *Médula*, trat. 1, cap. IX, pág. 34.—¿No será este cierto teólogo el anónimo autor de las *Reflexiones* refutado por Juan de la Anunciación?

la cosa que se medita, no se supone la verdad, sino que se busca. Y así no es contemplación». [1]

El autor de la *Médula* distingue diversos grados de esta contemplación ordinaria: la quietud adquirida, que sigue al recogimiento adquirido (el cual es oración de meditación todavía), y la contemplación de fe sencilla con el carácter de activa, porque el autor advierte que hay otra, que es ya infusa. Esta oración de fe, para que sea sencilla, no ha de considerar una perfección determinada de Dios, porque esto es acto particular, sino mirarle de una manera general, sin particularizar atributo alguno, que es el acto verdaderamente universal y sencillo, que buscaba san Juan de la Cruz. [2] Para esto no estorban ni la santísima Humanidad de Cristo, ni la Virgen Purísima, ni siquiera los Santos; el autor da la prueba con los conocidos textos de la Madre Teresa, el apócrito de san Juan de la Cruz y curiosas y peregrinas razones. [3]

El P. Francisco de Santo Tomás ha sido de los que mejor entendieron la purgación pasiva del sentido; y si, desconcertado al oir a san Juan de la Cruz llamar *principiantes* a los que Dios pone en ella, creyó que se daba a los que caminan por vía de meditación, sin embargo señaló su propia naturaleza al escribir que «es contemplación infusa muy remisa, oscura y seca y de los inferiores grados y menos perfectos de este género». [4]

Estos grados de la infusa contemplación se distinguen, en parte, por razón de las especies inteligibles: en el grado

1. *Médula*, trat. IV, cap. 2, pág. 131.
2. *Ibid.*, trat. IV, cap. 3 4 y 5, pág. 135-143.
3. *Ibid.*, trat. IV, cap. 7, pág. 155 seqs.
4. *Ibid.*, trat. IV, cap. 8, pág. 174.—Confr. *ibid.*, cap. 8, pág. 169-171.

más bajo basta que las especies sean adquiridas por el hombre y ordenadas por Dios; en un grado más alto no solo las ordena Dios, sino que debe modificarlas y aun a veces infundir otras nuevas proporcionadas, y que sean naturales en su ser y sobrenaturales, en el modo: si la contemplación es de cosas sobrenaturales, lo han de ser también las especies en el grado de las cosas. [1] A esto hay que añadir los dones y una particular influencia de Dios para el acto de la contemplación infusa, [2] el cual—nos advierte el autor, siguiendo al P. Antonio del Espíritu Santo—no puede ser infundido, por ser vital. Llámase infusa porque Dios infunde el principio próximo efectivo y juntamente le aplica al acto de contemplar. [3] Sin esta aplicación actual de Dios no existe contemplación.

Y como esta actuación de Dios está fuera del orden de la gracia común y excede el modo humano de obrar, es dádiva—dice el P. Francisco—«que da Su Majestad cuando y como quiere. Y así, unas veces la da a los imperfectos; ya la niega a los perfectos... Con todo eso, lo común es que a los más bien dispuestos se la da Dios con más frecuencia y en más subidos grados; aunque también es cierto que no a todos, aunque muy virtuosos, los quiere Dios para la sabrosa y santa ociosidad de la contemplación, porque quiere Dios haya de todo en su Iglesia». [4]

La perfección, a que todos estamos llamados, se consigue con la unión activa, «que consiste en una gran confor-

---

1. *Médula*, trat. 4, cap. IX, pág. 184-185.
2. *Ibid.* trat. 4, cap. IX, pág. 183.
3. *Ibid.*, trat. 1, cap. IX, pág. 39.
4. *Ibid.*, trat. IV, cap. 9, pág. 189.

midad con la voluntad divina, queriendo todo lo que Dios quiere, y aborreciendo lo que El aborrece». Y el autor cita las palabras de la Maestra en las *Moradas Quintas*. [1]

Reduce a tres los grados de la unión mística: vistas de los esposos, desposorio y matrimonio espiritual, [2] y piensa con el autor de la *Summa Mystica*, que, cuando es unión de todas las potencias, «siempre es con éxtasis». [3] Ya dijimos lo poco conforme que es esta doctrina con la enseñanza de san Juan de la Cruz; a no ser que demos al éxtasis un sentido amplísimo, que no tiene en los autores. En cambio le sigue muy de cerca en la actitud, que ha de guardar el alma con las visiones, revelaciones y demás sentimientos extraordinarios. [4]

Tal es, en brevísima suma, la doctrina de este libro, uno de los que mejor reflejan las enseñanzas de nuestra escuela. Podrá negársele una originalidad, que el autor no buscó; pero pocos libros habrá, que más contengan en menos espacio y cuya claridad de método y exposición sea vencida. Y sin embargo es de los menos leidos y citados de todos los de la escuela.

Mas no pensemos que la mística carmelitana estaba reducida en este tiempo a los fríos manuales de nuestros teólogos. Eso era, como siempre, manifestación de lo que dentro, en el silencio del claustro se vivía por frailes y monjas de la Orden. Porque nuestra doctrina es—lo hemos dicho—la floración de la vida íntima de nuestro espíritu, y, o las monjas habían de vivirla, o no tendrían de Carmelitas más

1. *Médula*, trat. V, cap. 2, pág. 223-234.
2. *Ibid.*, trat. V, cap. 5, pág. 267.
3. *Ibid.*, trat. V, cap. 4, pág. 258.
4. *Ibid.*, trat. VI, pág. 288 seqs.

que el hábito y el nombre. Y las monjas han vivido las enseñanzas de nuestra escuela, con la contemplación adquirida y todo. Existe una prueba incontestable.

Moría en Santiago de Compostela el año 1760 una monja descalza, fundadora de aquel convento de Carmelitas. La Madre María Antonia de Jesús dejaba escrita para sus hijas y por mandato del confesor una obra titulada *Edificio espiritual;* libro maravilloso que, a base de la práctica de las virtudes y de un ascetismo robusto y vigoroso, semejante al contenido en el libro primero de la *Subida del monte Carmelo,* se levanta, en la segunda parte, a las más altas y puras regiones del misticismo carmelitano. Es la doctrina de san Juan de la Cruz y de santa Teresa vivida íntegramente por esa monja descalza y expresada de nuevo en un lenguaje semejante también al de los sublimes Reformadores. [1]

Consta el *Edificio espiritual* de dos partes. Trata la primera de las virtudes monásticas; la segunda es sobre la oración «cuyo ejercicio—dice la autora—pertenece derechamente a la fábrica interior del *Edificio espiritual.*» La primera es el fundamento; sobre la práctica de la virtud y la pureza del alma ha de levantarse la oración. Y la Madre María Antonia hace una magnífica exposición de sus grados, comenzando por la meditación, discurso arrimado a imágenes y figuras, pasando por la contemplación en fe, para perderse en la entreoscura noticia del misterio de la Trinidad, que recibe el alma en el espiritual y místico ma-

1. El *Edificio espiritual* es todavía inédito. Gracias al R. P. Evaristo de la Virgen del Carmen, ha venido manuscrito a nuestras manos, y lamentamos que obra tan admirable espere aún los honores de la estampa. Al P. Evaristo cabe la gloria de haber dado a conocer a este insigne escritora carmelita; él prepara la historia de sus virtudes y milagros y a él corresponde editar esta obra comparable solo con los libros de san Juan de la Cruz y de santa Teresa.

trimonio. Allí está la doctrina de negación y vacío de gustos y revelaciones, que nos recuerda las páginas de la *Subida;* [1] la de la fe como medio seguro y único de la divina unión para el entendimiento, [2] cosa tan característica de nuestra escuela, desde que san Juan de la Cruz la prefirió a todo humano y divino conocimiento en la tierra; la necesidad de despojarse el alma de toda idea, imagen y figura particular, para que brille pura la lumbre de la fe, [3] y una perfecta descripción de la noche pasiva del sentido. [4]

La admirable escritora describe así la naturaleza y especies de contemplación: «Como es su purísimo espíritu (el de Dios) sencillísimo... así mi vista se debe conformar con el objeto que miro, que también le debo mirar con un acto sencillísimo de fe, y sin discursos sobre lo que veo y miro; porque no tiene Dios partes distintas para que distintamente mi entendimiento ande bagueando de un lado a otro de la divinidad del divino Esposo, que todo junto se debe amar y contemplar sin bullicio del entendimiento en acto puro de fe. A este acto de fe, que se llama contemplación adquirida, pueden llegar muchas almas, como de hecho han llegado algunos que yo sé... La otra contempla-

1. *Edificio espiritual,* Parte 2, cap. XII. (No citamos página por no ser el original sino copia la que tenemos del libro).
2. *Ibid. Ibid.,* cap. XII, hacia el medio.
3. *Ibid. Ibid.,* cap. XIII.
4. *Ibid.,* cap. XV.—A propósito del caminar en fe escribe hermosamente a una discípula suya: «En fe camine, que como esta es oscura, no se le dé nada porque no entiende cómo obra el Señor dentro de su alma, que basta que él lo sepa, que es dueño de sus obras. Procure no retener en su memoria objetos distintos que la aparten del blanco de la fe, que consiste en una sencilla vista y atención amorosa a su divino objeto, que es Dios, que le tiene presente en el centro de su alma. Esta avive la fe y créame que le hallará en esa misma oscuridad que suele tener, pues no consiste el hallar a Dios en la multiplicidad de diversas consideraciones sino en la unidad de una sola, que es la fé.» (*Carta* de 19 de enero 1745 a M.ª Manuela de la Cruz).

ción se llama infusa, porque es dada e infundida de Dios absolutamente en el alma como en sus potencias y todo es dado de gracia y sin costar trabajo de adquirirla como esotra, que con la ayuda del Señor podemos llegar a ella... Adquiriendo el alma la primera por su trabajo, es una grandísima disposición para la segunda, que totalmente dimana de la influencia divina... Hagamos lo que está de nuestra parte... procurando mantener sin volver atrás de los discursos; los cuales ya no te sacarán más jugo de devoción y substancia, porque ese camino ya está andado, y no hará más que desandar lo mismo que está andando, como me parece que dice mi santo Padre (que muchas de sus cosas me vienen bien para darme algo à entender) aunque no me acuerdo en qué lugar; es de sus santos libros, porque há muchos años, que no los leo». [1] Párrafo clarísimo que no necesita comentario. Es la doctrina tradicional, con la contemplación adquirida y el carácter gratuito de la infusa; doctrina vivida y expresada por una carmelita descalza, tan ajena a la influencia de los tratados místicos de la Orden, como que la Madre no había leído apenas más que a santa Teresa y a san Juan de la Cruz. [2] ¿Se dirá todavía que las monjas han permanecido ajenas a la doctrina de la contem-

1. *Edificio espiritual*, Parte 2, cap. XIX.

2. Receleso por temperamento y por educación espiritual de todo lo que suena a magisterio monjil, expreso aquí mi admiración por esta monja descalza, tan desconocida como indigna de serlo, cuya obra es, a nuestro juicio, el más autorizado y conveniente testimonio de nuestra tradición mis'ica en este siglo. Porque su libro no es una compilación de los tratados anteriores; es una obra absolutamente original, escrita con total independencia de cuanto se habia escrito en la orden después de los sublimes Reformadores, y que sin embargo conviene en todo con eso que constituye el fundamento y el carácter de nuestra escuela. Quedamos con el sentimiento de no hacer una mas larga exposición de su doctrina, por vedárnoslo la índole de este reducido estudio. Quizá podrá tacharse de inoportuna la exposición de su doctrina, por no avenirse con el carácter propio de nuestra mística en este tiempo, que historiamos, pero la importancia del testimonio basta para disculparnos.

plación adquirida, invención bastarda de los frailes, corruptores del espíritu y doctrina de la Orden?

Esto, que vimos enseñado por san Juan de la Cruz en Pastrana, primer noviciado formal de la Reforma, y que han repetido nuestros autores de los siglos XVI y XVII, lo vemos enseñado y practicado todavía a fines del siglo XVIII en el noviciado vallisoletano, donde fué trasladado el espíritu del de Pastrana. A la vista tenemos tres curiosos manuscristos, que contienen, según se lee en la portada, las «Costumbres santas que se guardan en este santo Noviciado de Carmelitas Descalzos de Valladolid». [1] Las de un manuscrito acabáronse de escribir en 1719; las de otro, el día 20 de noviembre del año de 1759; y en la última página del tercero se dice: «Fr. Manuel M.ª de S. Telmo tiene a uso estas costumbres santas escritas por su mano año de 1783». Los tres convienen en todo, salvas levísimas diferencias, que prueban claramente no ser copias de uno mismo. Tienen todos al principio un *Tratado de la oración*, que ocupa la mayor parte del manuscrito, y después de definir la oración mental como «un levantamiento del corazón a Dios por medio de las potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad», [2] se lee en los tres manuscritos: «La oracion se divide en siete partes, que son: preparación, lección, meditación, contemplación, hacimientos de gracias, petición y epílogo». [3] Son, como se ve, las mismas y por el mismo orden que se enseñaban en Pastrana y que exis-

1. Estos curiosos manuscritos se conservan el más antiguo en las madres Carmelitas de Rioseco y los otros dos en este nuestro convento de Avila.

2. El Manuscrito de 1783 suprime esto de las potencias.

3. En el *Manuscrito* de 1759 se halla en el folio 12 vuelto; en el 1783 en el fol. 9. Uno y otro manuscristo están sin foliar. El de 1719 sí lo está, y corresponde la cita al fol. 10.

ten en la *Instrucción de Novicios* de 1591, aprobada por el mismo san Juan de la Cruz. Del mismo modo también exponen la naturaleza de esa contemplación, parte de la oración ordinaria: «Entre la meditación y exercicio de la voluntad ai distinción, porq^e^ contemplación es un simple conocimiento y aprensión de la verdad, q^e^ el entendimiento por medio de la medita^on^ y discurso descubrió; el exercicio de la voluntad es aquel gusto y afecto, q^e^ la voluntad recibe con la verdad y bien q^e^ el entendimiento le propone y representa en la contemplación; y así después q^e^ el entendimiento, alumbrado con la lubre de la fee por medio de la meditación, descubrió la verdad q^e^ buscaba, y con sus razones tiene ia la voluntad inclinada a Dios y a el bien q^e^ le propone, dexa el entendimiento el uso de la meditación e inquietud de los discursos, y ambos a dos, entendimiento y voluntad, gozan con paz y sosiego del bien, q^e^ en la meditación descubrió el entendimiento contemplando y la voluntad amando. En esto consiste la contemplación, y por eso se llama con estos nombres: contemplación y exercicio de la voluntad». [1]

Y hemos llegado al mayor y más característico monumento de nuestra mística en este tiempo: *el Cursus Theologiæ Místico-Scholasticæ* del P. José del Espíritu Santo, el Andaluz. [2] Obra colosal, y que aun vista por de fuera asus-

1. Folio 14 en el manuscrito de 1719 25 en el de 1759, y 15 en el de 1783.

2. *Cursus Theologiae mystico-scholasticae in sex tomos divivisus. In quo scholastica methodo explanantur dubia mystica juxta miram solidamque doctrinam Angelici Praeceptoris divi Thomae sacrae theologiae Principis auctore P. Fr. Joseph a Spiritu Sancto Carmelitarum excalceatorum Congregationis Hispaniae Generali.—Editio nova ad antiquas editiones et fontes, collatis auctoritatibus, a P. Fr, Anastasio a S. Paulo in Collegio philosophico ejusdem ordinis Cortracensi historiae et scientiarum Praelectore accuratisime exacta—Apud Carolum Beyaert-Brugis—1924.*

ta; síntesis final de las doctrinas de nuestra escuela; encarnación del genio de nuestros teólogos y de nuestros místicos, por, que todo está fundido en este libro donde se tocan y resuelven cuantas cuestiones de vida espiritual preocuparon a los escritores de la Orden. Ahí hablan santa Teresa y san Juan de la Cruz; Juan de Jesús María y Tomás de Jesús, José de Jesús María Quiroga y Nicolás el Centurión, Antonio de la Anunciación y Francisco de santo Tomás: es la tradición toda entera, que se ha recogido en las páginas de esos volúmenes magistrales. Ya a penas será necesario volver a trás, a los antiguos doctores; ahí está cuanto dijeron nuestros Maestros y disputaron nuestros teólogos en relación con la ciencia mística. Quizá el autor pudiera haber ahorrado extensión en su trabajo y reducido los volúmenes de su obra, porque hay algo de excesiva multiplicidad de cuestiones menos importantes; pero acháquese esto al gusto de la época, a aquel empeño de tocar cuanto de algún modo se relacionaba con el objeto del discurso, y no al ingenio de aquel singular varón, que supo hacer hablar a la tradición mística de la Orden por los puntos de su pluma.

Esto no quiere decir que el autor siga y patrocine cuantas opiniones particulares defendieron nuestros místicos anteriores. Ni consiste en eso la tradición, ni se forma la escuela por esas cuestiones particulares. El autor del *Cursus* se aparta a veces de ciertas apreciaciones de algunos místicos de la Reforma para adherirse a otros; pero jamás defiende lo que todos hayan negado, ni niega nunca cosa que comunmente hayan todos defendido.

Y aquí quisiéramos acertar a hacer una sintética exposición de su doctrina, como término de esta serie de escri-

tores de la escuela, que aparece ya perfectamente formada en esta obra colosal.

El objeto de la mística—porque la mística, nos dirá más adelante el autor, es una ciencia y toda ciencia tiene su objeto—no es el ser abstracto, que prescinde de la razón de creado o increado, ni la Humanidad de Jesucristo, que tiene razón de creatura, sino Dios y bajo la razón formal de Deidad. Porque lo que el alma busca y en lo que, hallado, se deleita, no es Dios como principio y causa de las cosas, ni como ser o como acto, ni siquiera bajo la razón de algún atributo particular, sino como Deidad purísima, y supuesta esta, bajo todas las razones y atributos, que de esta razón derivan. [1]

Pero en esta misma razón de Deidad hay que buscar la razón formal bajo la cual la percibe el alma, y el P. José del Espíritu Santo comienza por afirmar contra el autor de la *Summa Theologiæ Mysticæ* y el del *Directorium* que esta razón formalísima no es el principio elicitivo de la mística teología, y se aparta de Antonio de la Anunciación al decir que ha de ser formalidad única. Esa razón bajo la cual percibe el alma a Dios en la mística es la de ser amable y deleitable al alma por un gusto experimental y fruitivo. [2] El objeto secundario son todas las criaturas en cuanto

1. *Cursus* t. 1, quast. 1. 2 y 3. pág. 107-137: «Quod primario attingit theologia mystica in Deo est id, quod ipsa appetit et anxie petit, sed quod sic petit et appetit est ipsa Deitas seu Dei quidditas, et non ipse Deus sub ratione aliqua communi aut atributali, aut sub ratione causae universalissimae... Quia cognitio quidditatis est omnium prima et fundamentum caeterarum; ergo prius petit et appetit anima Deum sub ratione Deitatis quam sub aliis illis rationibus.» (ibid. pág. 129).

2. «Principium elicitivum theogiae mysticae non est ratio sub qua suum objectum attingit.» *Disp. I proaemial*, qaest. IV, pág. 137 tomo I—«Ratio formalis sub qua mysticae theologiae unica est.» *Ibid.* quaest. V, pág. 148. «Ratio sub qua theologia Mystica Deum attingit est ratio gustati seu. experti ab anima, vel quod idem est, attingit Deum ut amabilem et fruibilem.» *Ibid. ibid.*, pág. 149.

caen bajo esta razón del objeto formal y primario de la escondida ciencia. [1] Después de esto, el autor necesita esforzarse poco para convencernos de que la mística es ciencia, aquella ciencia dulcísima, que cantó san Juan de la Cruz:

«Allí me dió su pecho
Allí me enseñó ciencia muy sabrosa». [2]

Y si es ciencia, es hábito. ¿De qué naturaleza es ese hábito? El autor del *Cursus* entiende la mística en aquel ámplio sentido, que tenía entonces, que abarcaba todo género de contemplación espiritual, y responde distinguiendo la mística adquirida, de la infusa. El hábito de la primera es natural; es el mismo que el de la teología escolástica. Más adelante le veremos modificar o completar esta opinión, afirmando la intrínseca sobrenaturalidad de una contemplación adquirida. El hábito de la segunda—de la mística infusa—es sobrenatural intrínsecamente, porque procede de un principio también sobrenatural. [3] Pero ni en uno ni en otro caso es la mística esencialmente oscura, y, por lo tanto, permanecerá con la visión del cielo. [4]

El autor lo prueba por la permanencia de los dones, principio elicitivo del acto de la infusa contemplación, y del hábito de la teología escolástica, principio de la adquirida. Porque si permanece el principio elicitivo de la mística actual—dice el profundo teólogo no hay por qué exis-

1. «Objectum materiale et secundarium sunt omnes creaturae:» *Ibid.*, quaest. VI, pág. 166.

2. *Cursus Ibid.*, quaest. VII, pág. 172-175.

3. «Theologia mystica acquisita est idem habitus cum theologia scholatica». *Cursus*, Disp. I proaem. quaest. VIII, pág. 185 t. 1.—Theologia mystica infusa est habitus diversus ab habitu theologiae scholasticae... Habitus Theologiae mysticae infusae est intrinsice supernaturalis.» *Ibid.*, ibid., pág. 196.

4. «Theología mystica non est essentiabiliter obscura; atque adeo manet in patria». *Ibid. ibid.* quaest. IX, pág. 203.

ta repugnancia para que pueda darse permanencia de la mística actual. No vale decir que hay hábitos, que sólo permanecerán allí para ornato y no para actuarse, porque el hábito no puede considerarse—por lo que a esta cuestión toca - más que de tres maneras: o es un hábito, que implica repugnancia con el estado propio del cielo por la naturaleza del mismo hábito y de su objeto, como los hábitos de la fe y de la esperanza, y entonces ni pueden permanecer los hábitos y mucho menos los actos, o son hábitos, que, sin repugnar al estado de la gloria, requieren para su ejercicio una materia incompatible con la visión del cielo, como aquellos, que versan a cerca de las pasiones, y entonces podrá permanecer el hábito, porque no hay ningun principio que pugne con él, pero no el acto, por falta de objeto o materia sobre la cual se ejercite; o finalmente son hábitos, que ni por su razón formal, ni por su ejercicio pugnan con el objeto de la bienaventuranza, como la caridad; y estos, no sólo permanecen en el cielo para ornato del alma, como los anteriores, sino también admiten actuación. Tal es la naturaleza del hábito de la mística teología. No importa que a veces radique esta en la fe, y tenga en ella su principio elicitivo: esta mística no permanecerá; pero como no es necesario que procedan de la fe ni la contemplación adquirida ni la infusa, porque aquella puede proceder del hábito natural de la teología y esta de los hábitos de los dones, aunque la fe desaparezca, permanecerá la mística, que nace de estos otros hábitos. [1]

¿Cómo llega el alma a la adquisición de ese hábito na-

1. *Cursus*, Disp. I proaem., quaest. IX, pág. 209.

tural de la mística, y cómo se dispone para recibir el infuso y sobrenatural? El medio ordinario—responde José del Espíritu Santo—es la meditación. Por ella se dispone el alma para ser perfeccionada por la contemplación, y sin ella nunca se hallará en próxima disposición para recibir esa forma, que la perfeccione. [1] Es la meditación como el principio y el medio del acto, y la contemplación como el fín y perfección del mismo; y como naturalmente nadie llega al término sin pasar por el medio, nadie llegará a la contemplación sino después de ejercitarse en la meditación. [2] Por eso hay que condenar como peligrosa aquella doctrina que enseña a poner al alma en contemplación sin que haya precedido ejercicio de oración discursiva alguna. [3]

Sin embargo no ha de establecerse esto como regla sin excepción. Hay algunos—dice el gran místico andaluz—a los cuales concede Dios el privilegio de ponerse enseguida en contemplación. Para estos no es necesario el previo ejercicio de la oración discursiva, que les sería dañoso. [4] También lo sería para aquellos que, bien por natural disposición, o a causa de los escrúpulos, padecen debilidad de cabeza, o para los que no pueden formar imágenes ni discurrir. Para los primeros sería peligrosa la meditación;

---

1. «Meditatio est quae animam proportionat ut per contemplationem perficiatur; consequenterque sine meditatione non est anima proxime por contemplationem perfectibilis». *Cursus*, I prad. disp. I, quaest. 1, pág. 3, t. 2.

2. «Quod procedit de potentia ad actum prius pervenit ad actum imperfectum quam ad perfectum; sed qui viam spiritus ingreditur procedit de potentia ad actum; ergo prius pervenit ad actum imperfectum meditationis quam ad actum perfectum contemplationis». *Cursus*, I praed., disp. I, quest. 1, pág. 4, t. 2.

3. «Periculosum est animam ponere in contemplatione, quin meditatio praecedat. quia. meditatio est medium quo contemplatio habetur». *Ibid.*, I praed., disp. I, quest. II, pág. 8, t. 2

4. «Sunt aliqui quibus Deus privilegium confert. quo ab initio in contemplatione collocantur; et isti meditationem exercere non debent». *Ibid.*, ibid., quaes. V, pág 30, t. 2.

para los segundos resulta imposible. [1] La meditación es medio pero no absolutamente necesario para la contemplación.

¿Pero es medio infalible? En otros términos: ¿son admitidos a la contemplación todos los que se han ejercitado en la meditación debidamente? «Hablamos—explica el autor—de aquellos que no ponen óbice, por su parte, a la contemplación, sino que cooperan a la gracia con perfección según su estado. Porque de aquellos que carecen de la debida disposición es inútil disputar; estos no subirán por su indisposición.» [2] Y así determinado el sentido de esta discutida tesis, planteamiento clarísimo, que nadie podrá tergiversar y que es el verdero, en que siempre le ha planteado la escuela carmelitana, el autor se inclina con decisión a la parte negativa: No todos los que se ejercitan en la meditación son admitidos a la contemplación. [3]

Dos géneros de argumentos usa el profundo autor del *Cursus* para probar su negación: Argumentos de autoridad y de razón. Los primeros los toma de aquellas conocidas palabras de la gran Maestra: «No porque en esta casa todas traten de oración, han de ser todas contemplativas,» y de las otras de san Juan de la Cruz: «No a todos los que se

---

1. «Qui imagines efformare non possunt nec discurrere, non sunt exercendi in meditatione... Etiam arcendi sunt a meditatione qui vel a natura vel a scrupulis vel ab alia causa caput multum debile habent.» *Ibid. Ibid.*, quaest. V, pág. 32, t. 2.

2. «Loquimur de illis, qui de se obicem non ponunt contemplationi; sed quantum est ex se, divinae gratiae cooperantur, in suoque meditationis statu tota perfectione se gerunt, congregantes fructus, quos illis divina liberalitas indulget. De aliis enim sese indisponentibus ad superiorem statum conscendere. superfluum est disputare; isti quidem ad contemplationis gratiam non sublimantur propter ipsorum indispositionem. Unde illis omissis, de aliis loquimur». *Cursus*, quaest. VI, pág. 36, t. 2.

3. «Non omnes qui meditationem exercent, ad contemplationem admittuntur.» *Ibid. ibid.*, pág. 36.

ejercitan de propósito en el camino del espíritu, lleva Dios a contemplación, ni aun a la mitad: el por qué, El se lo sabe». El P. José da a estos clarísimos textos la interpretación que hemos visto dar a todos nuestros místicos anteriores, y comienza enseguida su demostración racional. El fundamento para afirmar que todos los que se ejercitan en la oración discursiva son admitidos a la infusa contemplación—viene a decir el místico andaluz—sería el que la contemplación fuese necesaria para obtener la perfección; como no existe tal necesidad, porque la perfección se consigue en la consecución del propio fin, y este le puede conseguir el alma con la meditación, mediante la caridad, síguese que no es necesario que todos sean admitidos a la gracia contemplativa. Porque la perfección consiste en la conformidad de la voluntad del alma con la divina; si los que meditan no pudiesen alcanzar la perfección sin ser contemplativos, no podrían tampoco conformarse con la divina voluntad, que es una misma cosa; si no podían conformarse con la divina voluntad, no serían responsables de esa falta de conformidad, que se supone necesaria; luego por lo mismo que no pueden evitarla, dejaba de ser imperfección; si no tienen imperfección son perfectas. Es, pues, fuerza concluir, que la contemplación no es necesaria para la perfección. [1]

Pero ¿no lo será, por lo menos, la adquirida? El autor recuerda que nuestros místicos consideran como inútil aquella meditación, que no para en contemplación, y con-

1. No está así esta última parte del argumento en el autor, pero él da fundamento para formarlo: *Cursus*, I praed., disp. I quaes. VI, pág. 37, t. 2.

firmándolo el mismo, recuerda también que nadie ha de pasar a ella sin ver en sí las tres célebres señales de la *Subida*. Si estas no se dan nunca, y pudieran no darse o por incapacidad del alma para la contemplación (así como las hay incapaces de meditar) o por divina disposición, que quiere tener al alma sacando siempre el agua por arcaduces, entonces el alma no debería ni podría nunca contemplar. En ningún orden, pues, se puede afirmar que todos los que se ejercitan en la oración discursiva pasarán a ejercicio de pura contemplación. [1]

Esa división de la contemplación en adquirida e infusa es esencial y adecuada; el autor se refiere—no hay para qué decirlo—de la contemplación evangélica, propia de cristianos. Convienen en el concepto general de contemplación y se distinguen por razones formales, que contraen ese concepto a una especie determinada. Esas diferencias son, en la adquirida, ser efecto de nuestra industria; en la infusa, serlo de la divina operación; diferencias intrínsecas y esenciales, porque se excluyen mutuamente por su misma naturaleza, ya que tanto repugna a la adquirida proceder de una infusión divina, como a la infusa ser adquirida por el alma. Además, propio de la adquirida es proceder según las reglas de la razón del hombre, y de la infusa ejercitarse de un modo, que está sobre esas reglas; si esto supone esencial distinción, esa será también la de estas dos contemplaciones. Esto mismo sirve de base para probar que es división adecuada. Porque la contemplación evangélica

1. *Ili*, ibid, pág. 40 41.—No nos convence del todo la primera parte del argumento en cuanto se funda en las *señales* de san Juan de la Cruz, por no referirse estas al acto de la contemplación sino al hábito, de ella que constituye estado.

—dice el autor—no puede ser más que o según las reglas de la razón o sobre esas reglas: en el primer caso tenemos la contemplación adquirida; en el segundo la infusa. Podrán hacerse subdivisiones, pero todas vendrán a caer dentro de una de estas dos diferencias. [1]

Y con esto está determinada, en parte, la naturaleza de esta doble contemplación. La adquirida—dice el Padre José—es entitativamente natural, como el hábito de teología de que procede, y sólo extrínsecamente, por razón del principio remoto y del objeto puede llamarse y es sobrenatural. [2] El autor se dejó arrastrar aquí por la doctrina de Felipe de la Santísima Trinidad, repetida ciegamente por Antonio del Espíritu Santo, pero luego modificó o completó su pensamiento. Su argumento era incompletísimo: Ningún hábito adquirido—viene a decir el autor del *Cursus*—es entitativamente sobrenatural; siendo adquirido el hábito de que procede la contemplación, tiene por consiguiente que ser esta natural. De un hábito natural no pueden proceder actos sobrenaturales; por lo tanto el acto de la contemplación, que procede de un hábito natural, no puede ser sobrenatural por esencia. Y que el hábito adquirido tenga que ser natural es cosa llana; porque o se supone adquirido por actos naturales, o por actos sobrenaturales; de actos naturales no puede resultar hábito sobrenatural, porque sería concebir la gracia naciendo de la naturaleza, cosa contraria a la fe católica; tampoco los actos so-

1. «Divisio divinae contemplationis in acquisitam et infusam essentialis est... et adequata». *Cursus*, t. 2, pág. 303 y 304.

2. «Contemplatio acquisita est intrinsece naturalis, et solum extrinsece et ex principio remoto atque ex objecto est supernaturalis». *Cursus*, 2 praed. Disp. VIII, quaest. IV, páginas 322, t. 2.

brenaturales pueden engendrar hábito sobrenatural, porque esos actos por los cuales se adquiere el hábito, o provienen de algún auxilio sobrenatural transeunte o de algún hábito; en el primer caso perecería la división de los hábitos en adquiridos e iufusos, porque no existiría ningún hábito, que no pudiese ser adquirido, y dejarían de existir los hábitos infusos *per se*: en el segundo caso habría que determinar el hábito de que proceden; y si para este hábito de la teología—concluye el autor—se asigna el hábito de la fe, la cual se presupone, tampoco puede ser, porque entonces también las virtudes morales infusas y hasta la prudencia infusa, que presuponen la fe y la caridad, podrían alcanzarse por actos de caridad y de fe, cosa de todo punto inadmisible. [1] Tal es el profundo raciocinio sobre que funda el místico andaluz la doctrina del carácter entitativamente natural de la contemplación adquirida. Pero todo él descansa—ya se ve—sobre la suposición de que esta contemplación proceda inmediatamente de un hábito natural y adquirido: el de la teología escolástica. ¿Por qué no ha de proceder de un hábito sobrenatural e infuso, del hábito de la fe? Todos nuestros místicos anteriores—si se exceptuan el autor de la *Summa Theologiæ Mysticæ* y su eco el *Directorium*—enseñaron una contemplación adquirida, que tiene por principio próximo elicitivo el hábito de la fe divina, y en esta suposición, toda la argumentación de José del Espíritu Santo cae por tierra desde sus cimientos, y resulta arbitraria su interpretación del texto teresiano. [2]

1. *Cursus*, 2 praed., disp. VIII, quaes. IV, pág. 324, t. 2.

2. Es de aquellas palabras del *Camino de perfección*: «Digo quiere, porque entended que esto no es cosa sobrenatural.» (cap. XXIX) El autor se funda en una mala versión latina

Así lo debió de comprender el mismo autor, cuando más adelante confiesa que existe una contemplación adquirida entitativamente sobrenatural, porque tiene a la fe por principio próximo elicitivo: «Afirmamos—dice el profundo escritor—que se da una doble contemplación adquirida. Porque si la contemplación infusa procede de la fe por una especial moción del Espíritu Santo, no hay por qué negar una contemplación, que nazca de la fe ejercitada a nuestro modo y por nuestra industria. Esta contemplación es adquirida e intrínsecamente sobrenatural. Por lo cual—concluye—confesamos que existe una contemplación infusa, que procede de la fe por una especial moción del Espíritu Santo; una contemplación activa sobrenatural, que nace de la fe y se ejercita por nuestra industria, y otra contemplación activa natural, que procede del hábito teológico». [1] Es la doctrina armónica, que oimos ya al otro José del Espíritu Santo,—el portugués—en su *Cadena Mística*, y que, sobre estar fundada en razón, vale para conciliar la doble sentencia de los escritores místicos carmelitas. Y gloria del autor del *Cursus* fué demostrar antes que nadie la existencia de esa contemplación en fe, negada casi un siglo antes por un jesuita, y no solo co-

---

y sobre ella discurre para concluir que la contemplación adquirida solo es sobrenatural extrínsecamente: *Cursus* t. 2, pág. 325.

1. Affirmamus dari duplicem illam activam contemplationem. Quia si fide ex speciali motione Spiritus Sancti u entes infuse contemplantur, non est cur ipsa fide ex nostra industria communibus gratiae auxiliis adjuti utentes non contemplemur. Unde datur contemplatio activa supernaturalis intrinsece... Asseramus dicentes dari actum contemplationis infusae, qui est a fide ex speciali instinctu Spiritus Sancti procedentis; et actum contemplationis activae supernaturalis, qui a fide infusa nostra tamen industria elicitur; et actum contemplationis activae naturalis, qui elicitur ab habitu theologico.» *Cursus* 2, praed., disp. XIII, quaest. 2 pág. 680.

mo contemplación, sino como especie de oración absolutamente. [1]

Nada hemos dicho todavía de la influencia de los dones en las diversas especies de contemplación, según la mente del gran General de la Congregación española. Le hemos oido distinguir las tres especies por el diverso modo de proceder del hábito de la fe, pero eso no explica del todo su pensamiento. Principio elicitivo próximo no habrá otro para José del Espíritu Santo, pero modificarán profundamente esa operación los dones del Divino Espíritu. Sin ellos, el hábito de la fe no puede ser principio de ningún género de contemplación. El autor del *Cursus* lo dice resueltamente. «La fe no ilustrada por los dones del Espíritu Santo no es el hábito que produce la divina contemplación». [2] Esta ilustración la entiende el místico andaluz no solo por aquella general y mutua influencia, que existe entre todos los hábitos infusos, que vienen al alma con la gracia santificante, sino como una vivísima iluminación causada por los dones, y que hace al espíritu percibir con cierta clarividencia el objeto de la fe. [3] Y así precisados los términos, el autor establece con decisión su doctrina en esta proposición: «La fe ilustrada es el hábito elicitivo de la divina contemplación, así de la adquirida como

1. «Esta es nuestra determinación; y porque no nos podemos detener decimos que no hay oración de fe obscura y universal. Ni la ha habido, ni la ha de haber. Todo esto es un embuste del demonio... Entre católicos cristianos no se ha de admitir oración de fe de ninguna manera». Francisco Berambio Descalzo: *Discursos filosóficos, teológicos, morales y místicos contra las proposiciones del Doctor Miguel de Molinos*, Parte I, propos. 21, cap. 43, página 366, *ibid.* cap. 44, pág. 375, Madrid, 1691. El Padre José del Espíritu Santo hace una profunda refutación, mezclada de saladísima ironía: *Cursus*, t. 2, pág. 273 seqs.

2. «Fides non illustrata donis Spiritus Sancti non est habitus eliciens divinam contemplationem», *Cursus*, 2.° praed, disp. XIII, quaest. 1, pág. 654, t. 2.

3. *Cursus, ibid.*, pág. 653, t. 2.

de la infusa». [1] La diferencia de una y otra no está, pues, en que procedan de hábitos diversos, porque es uno el principio elicitivo de ambas. El autor recurre, con todos los místicos de la escuela, al *modo* de la operación para caracterizarlas, y pone en el *modo humano* de la operación el distintivo de la contemplación adquirida, y en en *sobrehumano* el de la infusa. [2] Doctrina clarísima entre los nuestros, y que por haber sido expuesta repetidas veces en el transcurso de estas páginas, no necesita aquí más extendida exposición.

Sin embargo no todos los dones concurren a la contemplación. Porque aunque todos están unidos en el ser, no lo están en el obrar. De ninguno procede elicitivamente; los que concurren sólo sirven para perfeccionarla y especificarla, y estos son el de sabiduría, el de entendimiento y el de ciencia. El autor excluye positivamente el de consejo, admitido por algunos aunque poquísimos escritores. [3]

Así determinada la naturaleza de la contemplación ¿están todos los cristianos obligados a ella como a la perfección? El autor responde que no, porque no es necesaria, ni con la necesidad, que los teólogos llaman de medio, ni con necesidad de precepto. Si lo fuese—dice—lo sería también

1. «Fides illustrata est habitus elicitivus divinae contemplationis infusae et acquisitae». *Ibid.*, ibid., quaest. 2, pág. 678, t. 2.

2. «Actus fidei sive procedat *juxta modum connaturalem* contemplantis, sive *supra illum... Cursus*, 2.°, praed. disp. XIII, quaest. 2. pág. 678—«Dico quod sine *donorum influxu* vel *supra* vel *juxta connaturalem modum contemplantis* non adest mystica contemplatio.» *Ibid.*, ibid.. pág. 681-682.

3. «Dona Spiritus Sancti non eliciunt actum divinae contemplationis, sed contemplationem a fide illustrata elicitam modificant.» *Ibid.*, ibid., quaest. 3 pág. 684. «Dona Spiritus Sancti esse inter se connexa quoad esse sed non quoad actus ipsorum.» Ibid. p. 698, t. 2, «Colligitur non omnia Spiritus Sancti dona ad contemplationem concurrere... Donum intellectus influere ad contemplationem divinam... dona sapientiae et scientiae concurrere ad contemplationem divinam... donum consilii non concurrere.» *Ibid.*, ibid., pág. 700, 702, 703, t. 2.

la oración mental, que está contenida en la contemplación, cosa por todos negada. Además, si tal obligación existiese, debería sernos manifiesta. [1] Sin embargo todos podemos disponernos para ella y hasta pedirla humildemente, aunque no aquella, que va acompañada de raptos y cosas extraordinarias, que el autor del *Cursus* mira con ojos tan sospechosos como todos los discípulos de san Juan de la Cruz. La única que podemos ejercitar a nuestro arbitrio es la adquirida. [2]

Las disposiciones para una y otra son la mortificación y vacío de las potencias interiores y exteriores, la frecuente consideración de la Humanidad de Jesucristo, vía y medio para llegar a su Divinidad; Humanidad, que jamás ha de quitarse de la vista del alma en cualquier estado que se hallare; la humildad y la pureza del alma, el total desasimiento de los gustos y consuelos del cielo y de la tierra, y, en fín, una perfecta y total resignación en la divina voluntad, que lleve al alma por el camino que le plazca, segura de que ha de ser el más derecho para su propia perfección y para la gloria del Señor. [3]

Tal es el pensamiento del gran teólogo en los puntos

---

1. «Non omnes viatores tenentur ad contemplationem». *Cursus,* 2.° praed., disp. XI, quaet. 3, pág. 516 t. 2.—El autor se esfuerza por probar, más adelante, que la contemplación obliga bajo grave a los carmelitas, pero sus razones son ineficaces, por fundarse en un falso principio: el que una orden es contemplativa por la práctica de la contemplación propiamente dicha: *Cursus,* 2.° praed. disp. XI, quast. IV, pág. 563-564, t. 2.

2. «Ad contemplationem activam possumus conari; atque adeo possumus menten ad illam elevare, ipsamque a Deo petere. . Ad contemplationem infusam, sumptam pro raptu, extasi similibusque favoribus, non possumus nos applicari, nec illam a Deo petere, nec illam desiderare... Non pussumus ad contemplationem infusam conari... possumus tamen ad illam aspirare, ipsam ardenter desiderantes et humiliter a Deo petentes». *Cursus, Ibid.*, quaest. 2, páginas 500-501, t. 2.

3. *Cursus,* t. 1, pág. 118, 121, 41, 42, 24, 28 etc...

discutidos de la escuela mística carmelitana. Pensamiento armónico, que recoge y unifica nuestra doctrina, para vivificarla con aquel soplo de vida, que corre por las páginas de los dos grandes Maestros de la escuela, y darle trabazón y base inconmovible en los principios de nuestros filósofos de Alcalá y en las altas disquisiciones de nuestros teólogos de Salamanca, y alumbrarlo todo con luces del propio ingenio, presentando a los extraños el código perfecto de la mística carmelitana. El P. José es el último maestro de la escuela.

CAPITULO X

Las primeras controversias

Así formada la escuela; recogida ya la tradición y doctrina de la orden en los tratados de nuestros teólogos, la vemos rota en España por el bárbaro decreto de la expulsión de las órdenes religiosas. Cuando los carmelitas, obedeciendo a las ambiciosas disposiciones de aquel monstruoso engendro de la revolución, que se llamó Mendizábal, abandonaron sus conventos y su patria, aquí dejaron el inmenso tesoro de la ciencia de la Orden, que, o pereció en aquella execrable hazaña, o fué a parar a diversos archivos y bibliotecas. El carmelo español, cuna de la escuela mística carmelitana, dejó de producir obras, muerto como quedaba en nuestro suelo. Fuera de España seguirán publicándose algunas obras de carácter espiritual como *La perfezione cristiane* y la *Via sicura della Perfezione* del P. Alfonso María de Jesús, y comenzarán a reeditarse los grandes tratados de nuestros místicos anteriores como la *Summa theologiæ mysticæ* de Felipe de la Santísima Trinidad.

Pero fuerza es confesarlo, por más que nos duela: el

misticismo sufrió entre nosotros, como en toda la cristiandad, un eclipse en este tiempo, y los vientos helados de la irreligión y del filosofismo naturalista de fines del siglo XVIII resfriaron el fervor religioso, y los escritores tuvieron que ocuparse en contrarrestar aquel desbordamiento impío y sensual, abandonando para ello las disquisiciones místicas. La literatura descendió de aquellas alturas y se redujo al orden de la moral y del más rudimentario ascetismo por una parte, y comenzaron a reaparecer las apologías por otra. La Iglesia opuso los apologistas a la ciencia irreligiosa y los moralistas y ascetas a la corrupción de las costumbres. Los místicos eran despreciados.

Pero la reacción vino pronto, y el movimiento comenzó en Alemania. [1] A aquel bajo concepto, a que habían venido a parar los místicos en la apreciación de los sabios incrédulos, que les miraban como necia ralea, entontecida por el fanatismo de religión, mezclado con un sentimentalismo empalagoso llevado hasta el extremo, se sucedió un interés extraordinario por sus escritos. Prescindiendo de la religión, les miraron como expresión de singulares estados psicológicos, y el alma de los místicos, reflejada en sus libros, servirá de observación y de análisis minuc osos a los psicólogos racionalistas. En Francia fué el primero de to-

1. Con diferente criterio y estilo, aunque casi todas de carácter histórico, aparecieron: *Deutsche Mystiker des XIV^en Jahrhunderts*, por Pfeiffer (2 vol. 1845-1857); *Archiv. f. Literat. und Kirchengesch. des Mittelalters. Meister Eckarts latemische Schriften und die Grundanschanung seiner Lehre*, por Denifle; *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, por Preger (3 vol. 1874-1893) *Theologie der Vorzeit*, por el P. Kleutgen 1860. Dentro del catolicismo la extensa obra de Goerres: *Die christliche Mystik*, publicadá en 1836, marcaba una nueva tendencia apologética muy en conformidad con las necesidades de aquel tiempo Más adelante (1883) será imitada en Francia por el canónigo Ribet *Mystique divine*. En Inglaterra publicó Inge su *Christian Misticism* en 1899, y el célebre dominio Meynar daba a la pública luz en Paris su *Traité de la vie interieure* el año 1885.

dos, y nadie le ha superado después, Henri Delacroix, que publicó en 1900 su estudio sobre *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siécle*, y ocho años más tarde *Les grands mystiques chrétiens.* [1] Ni Henri Delacroix ni ninguno de cuantos racionalitas han estudiado a nuestros místicos han podido entenderlos, porque comienzan por apagar la luz, que ilumina su personalidad y sus doctrinas. Prescindir de la fe, que inspira y alienta todos los movimientos e ideas del místico, es condenarse a no ver más que un fantasma de la propia fantasía. Sin la religión, el místico queda del todo desnaturalizado, y solo así, desnaturalizado, le puede conocer la ciencia racionalista. Porque no basta quedarse en los fenómenos externos de su vida, ni siquiera discurrir acerca de las íntimas sensaciones y sentimientos, que ellos mismos nos revelan; es preciso descubrir su causa, y como aquí se yerre, todo el edificio se levanta sobre el terreno movedizo de las apariencias externas.

Tal es el defecto capital de la interpretación racionalista. Admiten la realidad del fenómeno externo y aun la del interno, pero yerran al señalar su causa, que no está ni en el temperamento, ni en la educación del místico, ni mucho menos en ciertas enfermedades neuróticas o en relaciones sexuales como supone la grosera y vergonzosa teoría del *materialismo médico*. Mientras los racionalistas no se desprendan de esas bajezas de carne y sangre y de todo lo que es naturaleza, y se eleven a la región donde vivieron los místicos para estudiarles allí, en su centro y en

1. No entra en cuenta Rousselot a pesar de haber publicado su estudio sobre *Les mystiques espagnols* antes de 1869, porque es de carácter histórico más bien que doctrinal, aunque bien se trasluzcan a veces las tendencias racionalistas del autor.

su ambiente, no llegarán a comprenderlos. Porque ¿cómo es posible conocer a un ser, que se comienza por sacar de su propia esfera y por prescindir de la forma, que le da personalidad y vida? Los místicos son tales por el misticismo, que les envuelve, y el misticismo nace como bellísima floración del orden sobrenatural; negado o desconocido éste, está negada la realidad del misticismo. Solo quedará una palabra huera y sin sentido.

Sin embargo los estudios racionalista, comenzados por Delacroix y continuados por James Willian, cuyo libro *The varieties of religious experience* publicado en 1902 ha sido en América lo que *Le mysticisme spéculatif* en Francia, sirvieron para despetar a los católicos e iniciaron ese movimiento de filosofía mística, que todavía no ha cesado, y que va produciendo excelentes frutos entre nosotros. M. Delacroix continuó sus estudios, y el 27 de octubre de 1905 proponía a la sociedad francesa de filosofía una tesis sobre *Le developpement des états mystiques chez sainte Thérèse.* El autor sostiene el carácter neurótico de la mística teresiana, aunque con restricciones, y no desciende tan bajo como el materialismo médico. [1] Siguió en el mismo tema Brenier de Montmorand y el año siguiente publicaba en la *Revue philosophique* un breve estudio sobre *Hystérie et mysticisme: le cas de sainte Thérèse,* donde concluye que la histeria teresiana está todavía por demostrar, y que lo mismo acaece con otros místicos ortodoxos. [2]

1. *Bulletin de la Societé française de philosophie,* janvier 1906.

2. «Aprés tant d'arguments émis de part et d'autre, l'hysterie de sainte Thérèse reste indemontré... Et je prétend qu'a étudier de prés, dans le detail, la vie de antres mystiques ortodoxes, le même doute s'impose, au moins dans la plupart des cas» *Revue philosophique* 1906, pág. 301-308.

Algunos pocos creyeron en la neurosis con que el autor de *L'experience religieuse* explicaba los fenómenos del misticismo, [1] pero la refutación de los católicos y las dudas de otros, que no lo eran, como Montmorand, desautorizó los argumentos racionalísticos, y la división y el desmembramiento cundió en las escuelas aconfesionales. G. Michelet dió golpe de muerte a la *experiencia religiosa* de James en un estudio publicado en *Revue du clergé français*, que fué al mismo tiempo el grito de alarma, que despertó a otros católicos a hacer lo mismo, y Michelet deshizo el triple fundamento de la teoría de William James: la naturaleza, el valor y el origen de los fenómenos místicos. [2]

El filósofo americano propuso otra nueva hipótesis: la intuición mística como una expansión y desenvolvimiento repentino de la conciencia habitual. Pero William James no se apoya más que en experiencias personales y gratuitas, y su artículo *Suggestion about mysticism* tuvo poquísimo efecto. [3] Todavía quedaba la cuestión reducida al estrechísimo campo de los fenómenos por donde la arbitrariedad corre a sus anchas. Más reducidos aún eran los horizontes de M. G. Dumas al buscar una explicación más positiva que la que da la Iglesia a la *Stigmatisation chez les mystiques chrétiens.* [4]

---

1. J. H Leuba: *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens—Revue philosophique* (París 1902) pág. 136 y 441-487.

2. *Revue du clergé français*, octubre 1906, pág. 5-24.—*Ibid.*, enero 1907, pág. 360 seqs.

3. *The fournal of phylosophy, Psychology and scientific metods*, janvier 1910, páginas 85-92.

4 *Revue des Deux-Mondes*, 1er. mai. 1907, pág. 196-229.—Entre tanto Probst-Biraben estudiaba el misticismo musulman: «l' extase dans le mysticisme musulman. Les étapes du soufi»: *Revue philosophique* oct. 1906, pág. 490—498:—*Le mysticisme dans l'esthetique musulmane, ibid*, 1907, pág. 65-72.

Entre tanto los católicos estudiaban bajo diversos aspectos a los místicos y al misticismo. Gombault escribió sobre *Le sentiment religieux et la psycho-phisiologie* rechazando como absurda e insuficiente la hipótesis del automatismo psicológico para explicar los éxtasis de santa Teresa, y protestó contra la crítica contrahecha de aquellos, que, para atacar al misticismo ortodoxo, se valen de hechos y de experiencias referidas por místicos censurados o condenados por la Iglesia. [1] Lucien Roure reduce a menudo polvo las explicaciones patológicas del misticismo en un estudio objetivo y concienzudo, [2] mientras Le Leu diserta bellísimamente acerca de la mística divina y su psicología general, exponiendo la regalada doctrina de la inhabitación de Dios en el centro de este mundo abreviado del hombre. El objeto del místico es llegar a ese Dios, y para ello no necesita más que entrar dentro de sí, pasando por el mundo de los sentidos y de la razón, al mundo «inconsciente superior» de lo sobrenatural. Así llega a ese centro del alma cantado por san Juan de la Cruz, a la séptima morada del *Castillo Interior* de santa Teresa. [3]

Pero sobre estas disputas entre ortodoxos y heterodoxos, que no es mi ánimo historiar, como cosa ajena a mi propósito, se entabló una viva y tenaz controversia dentro

---

1. *Revue des sciences ecclesiastiques et la science catholique*, 1908, págs. 396-406; 529-541; 695-707.

2. *Le mysticisme et ses explications pathologiques—Autour du mysticisme catholique:—Ttudes*, 1906.

3. *Annales de philosophie chrétienne*, oct.—dec. 1906, pág. 140-165.—El histerismo de santa Teresa se hizo cuestión de moda y apenas hubo revista seria que no se ocupase de ello. Sobre los trabajos antes citados existe otro publicado por Hamon en *Revue practique d'apologetique*, 1907, pág. 357-366: *Sainte Thirése, est-elle une hysterique?* El autor prueba que sus altas cualidades mentales no pueden explicarse por la neurosis.

del campo católico en los primeros días del siglo XX. Tuvo origen en la publicación de *Les degrés de la vie spirituelle* y de *La vie d'unión avec Dieu* del abate Saudreau por una parte y *Des grâces d' oraison* del P. Poulain por otra; tratados sólidos los tres, aunque de diverso estilo, y opuestos en algunos puntos de doctrina fundamental.

Tres fueron las cuestiones controvertidas: la distinción entre la ascética y la Mística, el elemento fundamental y constitutivo de la mística y la existencia de dos especies de contemplación sobrenatural. A ellas irán unidas otras complementarias, que giran en torno de esas. Comenzada la disputa a principios del siglo, la veremos llegar incansable y ardiente hasta nuestros días.

Poulain afirmaba la distinción esencial entre la ascética y el misticismo. Para él no son dos etapas de una misma y única vía, que lleva a la perfección; son dos caminos diferentes, que conducen de diverso modo a la santidad. No existe, pues, entre ellas un orden irrompible y necesario de continuidad, y el alma podrá llegar por cualquiera de ellas al término de su vocación evangélica. Todo esto lo negaba Saudreau. Según el abate francés, ascética y mística existen y se desarrollan dentro del mismo orden, y el alma, que quiera llegar a la perfección, tiene por fuerza que atravesar ambas, porque son dos etapas del mismo camino, de la vía única, que conduce a la santidad: primero la ascética; luego la mística como continuación y coronamiento de aquella; paso obligado para subir al monte de perfección. Poulain y Saudreau invocan en prueba de sus tesis las doctrinas de los místicos anteriores y los principios de la sana teología. A esta cuestión va lógicamente unida la del lla-

mamiento o vocación a la mística, que Saudreau cree universal contra Poulain.

También en la naturaleza y constitutivo de la mística se separan, y fué esto el nudo de toda la controversia. Para el místico Jesuita la mística consiste en una percepción experimental e inmediata de la presencia de Dios por el alma, mientras Saudreau la hace conocimiento amoroso debido a los dones del Espíritu Santo. En el discurso de la disputa uno y otro declararán y completarán su pensamiento, y otros autores intentarán reforzar las tesis de los dos místicos con diversas teorías filosóficas y teológicas.

Finalmente admite el autor de *las gracias de la oración* las dos especies de contemplación cristiana, la adquirida y la infusa, doctrina, que Saudreau rechaza como invención de autores místicos decadentistas, contraria a la enseñanza tradicional, que no conoció más contemplación que la infusa, mística y sobrenatural. Así divididas las opiniones, comenzó la controversia, y comenzó con vigor extraordinario. Todas las órdenes religiosas y muchos sacerdotes seculares tomaron parte en la discusión, que fué extendiéndose por revistas y periódicos hasta llenarlo todo. Aun aquellas publicaciones, que más ajenas parecían a la mística, terciaron en la disputa y parece que el movimiento científico se había reconcentrado en estas cuestiones de altísima espiritualidad. Era la reacción contra el grosero materialismo, que llegaba a la cumbre.

El Padre Poulain sufrió un ataque violento y tuvo que defenderse. Se llegó a decir que su teoría de la percepción inmediata de Dios iba contra la naturaleza del ser di-

vino, [1] y el místico jesuita se vió obligado a explicar su pensamiento. El autor de las *Grâces d' oraison* se fundaba en las doctrinas de la escuela de san Victor y de Ruysbroeck: su percepción de Dios en la mística es algo que está entre la fe y la visión del cielo. Es una intuición inmediata pero oscura, y si por ser inmediata está por encima del ordinario conocimiento de la fe, por ser oscura difiere esencialmente del conocimiento de la gloria. El autor defendía, sin saberlo, una de las más profundas y bellas doctrinas de san Juan de la Cruz. [2] Esta percepción la explicaba Poulain por la teoria de los sentidos interiores, que luego negó Saudreau contra todas las escuelas y todos los autores. Si en la ascética—decía el P. Poulain—Dios no hace más que ayudarnos a pensar en él y a traernos el amoroso recuerdo de su presencia, en los estados místicos nos la hace sentir misteriosamente por una sensación del orden más puro y espiritual. [3] De todos los sentidos interiores, el que parece constituir esencialmente la mística es el del tacto. Otros, como la vista, no existen u obran en todos los estados: el del tacto sí. [4] Algunos místicos se escandalizaron, y el P. Poulain fué contestando a las objecio-

1. *Revue Augustinienne*, nov. 1906.

2. Conf. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, cap. XX.

3. «Ce qui établit une distinction tranchée entre l'oraison ordinaire et les états de'unión mystique, c'est que dans ceux-ci Dieu ne se contente pas de nous aider a penser a lui et a nous souvenir de sa présence; mas il fait sentir mystérieusement cette présence par une sensation spirituelle d'un genre special.» *Des grâces d'oraison* chap. V.

4. «Dans les états inferieurs á l'extase, on ne peut pas dire qu'on voie Dieu, sauf des cas exceptionels; ce qui constitue au contraire, le fond commun de tous les degés de l'union mystique, c'est que la sensation spirituelle par laquelle Dieu fait sentir sa presence, est une sensation d'imbibition, de fusion, d'immersion. On peut la désigner en disant que c'est un toucher interieur.» *Des grâces*, chap. VI.

nes en periódicos y revistas de muy diverso carácter. [1]

Pero no estaba solo. Con el P. Poulain y en su defensa salieron el abate Lejeune, que llevó su doctrina al *Dictionaire de theologie catholique* en un artículo sobre *La contempation*, y Caudron, abate también y uno de los más entusiastas partidarios de la «presencia de Dios sentida», como constitutivo de la mística cristiana. [2] Además salieron por el autor de las *Gracias de la oración* varios hermanos suyos de religión, Padres de la Compañía, que en libros y revistas defendieron y propagaron la doctrina de la *percepción inmediata*. Lo hizo el P. Lahousse en la *Revue Apologétique* al hacer la recensión de la obra de Poulain, [3] el Padre Roure en *Etudes religieuses* en un artículo titulado *Autour du mysticisme catholique* [4] y Manuel de la Fuente, en otro que tituló *A propos de la mystique*. [5] Además y en idéntico sentido doctrinal publicó el P. Maumigny una obra en dos volúmenes sobre la *Practique de l' oraison mentale*, que fué muy atacada por Saudreau y defendida por el P. Seguier en los *Estudios religiosos*, donde la llama mística tradicional. [6]

Pero el que con más ciencia y autoridad siguió entonces a Poulain fué José Marechal, jesuita también, y profesor en el colegio de Lovaina. [7] El P. Marechal trata la cues-

1. *Ami du clergé*, 5 jauvier 1901;—*Revue des sciences ecclesiastiques* oct. 1904; *Revue du clergé français* 15 juin 1908.
2. *Revue du clergé français* 1er juin 1906;—*Revue des sciences ecclesiastiques* avril 1907.
3. *Revue Apologetique*, juillet 1906.
4. *Etudes religieuses*, 5 aout 1906.
5. *Ibid., Ibid.*, 10 janvier 1900
6. *Ibid.*, 20 octovre 1908.
7. Publicó sus artículos en la *Revue philosophique* (sept. oct. 1912 pág. 416-488) y en *Recherches de science religieuse* (mars. avril 1914, pág. 145-162). Pero han sido coleccionados después a parte, y por esta colección citaremos nosotros; lleva el título de *Etudes sur la psichologie des mystiques*. Beyaert, editeur, Belgique, 1924.

tión desde un punto de vista estrictamente filosófico. Su procedimiento es perfectamente sistemático y racional, y llega a la conclusión de que la humana inteligencia puede llegar, en ciertas condiciones, a una intuición ontológica, inmediata, por consiguiente, y que tal es el carácter de la contemplación de los místicos. [1] El autor reprueba el procedimiento de aquellos, que no toman de los testimonios de los místicos más que lo que se aviene a priorísticamente con sus determinadas ideas, mutilando así la expresión de la experiencia. [2] Fundado en esos testimonios de los místicos ortodoxos, y después de haber señalado una tendencia semejante en los de diversas religiones, Marechal piensa que la hipótesis de que en el éxtasis toca el espíritu humano por un momento a Dios directa e inmediatamente es psicológicamente aceptable y muy conforme con los principios del Angélico Doctor. [3] En otro estudio el filósofo jesuita da por cierta esa intuición de Dios en el más alto estado del misticismo. [4]

Al mismo tiempo negaba L. de Grandmaison la unidad específica de la ascética y la mística. Si esta fuese desarrollo normal de la gracia—decía—sería lícito y hasta obliga-

1. «C' est que l' intelligence humaine puisse arriver, dans certaines conditions, a une intuition qui lui soit prope, en d' autres termes que l' intelligence, au lieu de construire analogiquement et approximativement son objett en matériaux, empruntés á la sensibilité, puisse quelque fois atteindre cet objet dans une assimilation inmediate». *Etudes sur la psychologie des Mystiques*, pág. 246.—«Voilá bien le phénomène mystique fondamental: le sentiment direct de la presence de Dieu, ou même l' intuitión de Dieu present». Ibid., pág. 133.

2. *Etudes*, etc., pág. 167.

3. «Sera-t-il donc déraisonnable et peu scientifique de supposer qu' au cours de l' extase l' esprit humain touche un instant le but qui provoque et oriente toutes ses démarches? Nous jugeons l' hypothése psychologiquement acceptable; Et c' était jadis l' avis de S. Thomas d' Aquin, dont nous n' avons guére fait qu' interpréter la doctrine». *Etudes sur la psychologie des Mystiques*, pág. 179

4. *L' intuition de Dieu dans la mystique chretienne». Recherches de science religieuse* (Mars-Avril 1914) pág. 145-162.

torio desearla y esforzarse por adquirirla; cosa que tiene contra sí muchas razones; y lo cierto es que son muy pocos los místicos. [1] Otros como Mahieu reprochaban a Saudreau que confundía los conceptos de ascética y de mística. [2]

Pero Saudreau contestaba a todos. Poulain atacó su libro de *Les faits extraordinaires*, y el abate se defendió en la *Revista del Clero francés* de los reparos del místico jesuita. [3] Contestó en la misma revista a M. Caudron a cerca de «el fondo de la mística, [4] expuso en la *Revue des sciences eclesiastiques* su pensamiento sobre la contemplación, [5] y en el *Amigo del Clero* disertó sobre la naturaleza de la mística y contra la percepción directa de Dios. [6]

Estos últimos artículos le movieron—como él lo dice en el prólogo—a escribir su libro sobre *L' état mystique, sa nature et ses phases*, publicado en 1903, donde se estudian los tres puntos controvertidos: la unidad esencial de la ascética y la mística con el consiguiente llamamiento universal a ella; el elemento esencial y constitutivo de la mística, y la existencia de una doble contemplación. El autor expone claramente su pensamiento y su tesis sobre la cuestión primera en las primeras páginas del libro, después de haber expuesto la doctrina contraria: «Para otros—escribe—las gracias místicas son aquellos dones eminentes, que Dios concede a los cristianos fieles y generosos para perfeccionarlos y santificarlos. El que haya sido fiel y se haya dispuesto

1. *Etudes*, mai 1913, pág. 309-335,
2. *Collationes Brugenses*, mayo 1908, pág. 352.
3. *Revue du clergé français*, 15 aunt, 1903.
4. *Ibid.*, ibid., 1er juillet 1903: *Réponse a M. Caudro sur le fond de la mytisque.*
5. *Revue des sciences* etc... octovre 1904: *A propos de la contemplation des mystiques.*
6. *Ami du Clergé* 26 juin 1902—3 juin 1905.

recibirá estas gracias, que esclarecen con luces vivísimas y perfeccionan la caridad. Los que siguen esta doctrina dicen con san Francisco de Sales: la contemplación es hija del amor, porque cuando el amor ha llegado a su perfecto desarrollo, hace contemplar con deleite y une a Dios. Si pues no es contrario a la humildad desear el perfecto conocimiento y amor de Dios—añade el abate—tampoco lo será desear las gracias místicas, esa santa contemplación, que es el término normal de la vida espiritual. Y esta opinión—concluye—es la que defendemos y la que esperamos demostrar». [1] Tal es el pensamiento fundamental de Saudreau, y este el centro de su doctrina: la mística al alcance de todas las almas.

El autor advierte que con esto no enseña que el alma pueda ponerse por sí en mística e infusa contemplación; sólo afirma que todo cristiano puede disponerse, y que a todo el que se dispone le comunica infaliblemente Dios esa gracia. [2] Y el abate francés busca la confirmación de su doctrina en las enseñanzas de los Padres y Doctores escolásticos y místicos, de los cuales hace un estudio muy imperfecto y unilateral, donde ni todos los textos tienen el sentido que Saudreau les da, ni valen para probar su tesis. El P. Seisdedos les aducirá más auténticos y numerosos para probar lo contrario.

Estudia después Saudreau el constitutivo de la mística. Es la segunda cuestión que se discute. El autor expone la doctrina de Poulain, sin citarle, para concluir que el senti-

1. *L'etat mystique*, préface, pág. 19-20, edic. 1903.
2. *Ibid.*: chap. 1, § III, pág. 29-30.

miento de la presencia de Dios no es esencial al estado místico. De otra manera—decía Saudreau—no existirían pruebas o desolaciones místicas. [1]

Trata finalmente de las especies de contemplación y dice que la adquirida es invención de Felipe de la Santísima Trinidad. Los grandes maestros de la mística—escribe muy firme Saudreau – desde san Dionisio hasta san Francisco de Sales no conocieron ni hablaron de otra contemplación que de la mística. [2] Y Pasma la ligereza con que el autor afirma que el P. Tomás de Jesús no pudo influir en Felipe de la Santísima Trinidad en esta doctrina de la contemplación adquirida porque el opúsculo *La meilleure Part ou la Vie Contemplative*, donde el P. Tomás trata de ella, no apareció impreso hasta 1886. [3] ¡Como si no estuviesen publicados desde 1620 los libros *De contemplatione divina*, cuyo primer tratado va todo dedicado a la contemplación adquirida y el cual, por añadidura, cita más de una vez el P. Felipe! Ignorancias de este género en los que pasan por Maestros, son imperdonables.

Sin embargo las doctrinas de Saudreau tuvieron en un principio mayor aceptación que las de Poulain, y de su parte se pusieron dominicos, franciscanos y agustinos franceses, y hasta en el periódico *La Croix* escribió Martial Demery tres artículos en su defensa. [4] Sobre todo el P. Ca-

1. On ne peut regarder le sentiment de la présence de Dieu, quelle qu' en soit la nature, comme la caractéristique, la marque essentielle et distinctive des états mystiques, car alors il n' y aurait pas d' épreuves mystiques, et beaucoup d' états devraient être regardés comme non mystiques, qui le sont certainement». *L' état mystique*, chap. X, § II, pág. 132.

2. «Les grands maîtres de la Mystique: Denys etc... n' en connaissent pas d' autre, ils ne parlent jamais d' une contemplation qui ne serait pas une contemplation mystique». *L' etat*, chap. XII, pág. 185.

3. *L'état mystique*, chap. XII, pág. 196-197.

4. *La Croix*, 20-25 juin, 5 juillet 1908: *Etude de la mystique*.

lixto Boulesteix se pronuncia decididamente por el abate francés: «Hemos creido un deber ponernos de parte del abate Saudreau», escribía en la *Revue Augustinienne*. [1] Se esfuerza enseguida por refutar a Poulain y a Caudron; a éste, que había reprochado a los discípulos de Saudreau la falta de una nueva definición de la mística, le responde que la mística no puede definirse perfecta y esencialmente, y a Poulain le ataca en la cuestión del conocimiento inmediato de Dios: Defiende el místico jesuita —viene a decir el P. Boulesteix—que en la alta contemplación se conoce a Dios mismo, pero no en sí mismo, porque es por una especie impresa, que viene de Dios y termina en Dios, y sólo Dios puede formarla. Esa especie —añade el místico agustiniano—no será la divina esencia, sino una semejanza de Dios, porque de otra manera sería preciso admitir que Dios es el objeto de la visión, como en el cielo. Si, pues, Dios es conocido por una especie—concluye el P. Boulesteix—luego el conocimiento no es de mismo Dios, sino de una representación suya. [2]

A este artículo contestó en la misma revista el Padre Poulain, aunque sin entrar en discusiones teológicas, ajenas—decía—a mi propósito y a la índole de mi libro, de carácter eminentemente descriptivo. Insiste en que se le entiende mal. Le achacaba el P. Boulesteix la negación del amor y del conocimiento en la contemplación mística, y Poulain protesta que ni él pensó ni dijo nunca cosa semejante, ni cree que pueda nadie sostenerlo. [3] A lo que el

1. «Nous avons cru devoir prendre rang aux cotés de M. l'abbé Saudreau»—*Revue Augustinienne*, 15 juilliet 1907, pág, 71.
2. *Revue Augustinienne* 15 juillet 1907, pág. 73-74.
3. *Ibid.*, decemb. 1907, pág. 740.

escritor agustino decía, que un religioso le había dicho que la doctrina de Poulain no era la tradicional, contesta Poulain que él ha recibido una carta del Papa en la cual le dice que su libro expone la doctrina de los antiguos maestros de la ciencia mística. [1] La cuestión de las especies en la infusa contemplación—dice el autor de las *Grâces*—tiene para mí poquísima importancia y no me importa hacer algunas concesiones de momento, porque yo no quiero establecer teorías, sino describir estados. Las teorías carecen de importancia para mi fin. [2]

Definía el P. Boulesteix la mística o el acto místico diciendo que «no es otra cosa que un acto humano, que procede de uno de los dones del Espíritu Santo», [3] y el Padre Poulain objeta que es imprecisa e incompleta definición. Dos cosas—decía—encierra esta proposición: la primera que todo acto místico procede de los dones del Espíritu Santo, y esto es por todos admitido, y la segunda que todo acto que procede de algún don es místico, y esto es cosa nueva. El autor—continúa Poulain—debiera haber probado esto con textos antiguos o con razones, pero se contenta con afirmar. En este caso, si todo acto de los dones es místico, los místicos pululan por el mundo; porque ¿cómo reducir la actuación del Espíritu Santo al estado unitivo? El P. Boulesteix lo admite sin reparo: «La mayor parte de los cristianos fervorosos—dice—obran místicamente». [4] Y el P. Poulain termina diciendo que no intenta imponer sus

1. *Revue Augustienienne, ibid.*, pág. 741.
2. *Ibid.*, Ibid.
3. «L'acte mystique n'est pas autre chose qu'un acte humain élicité par l'un ou l'autre des dons du saint-Esprit.» *Revue Augustinienne*, nov. 1906, pág. 541.
4. *Revue Augustinienne*, nov. 1906, pág. 547.

ideas, pero que nadie podrá decir que son contrarias a la sana teología. [1]

Todavía contestó el P. Boulesteix. Mi método—decía—es opuesto al método del P. Poulain, que es descriptivo; el mío es racional, más preciso, más filosófico, mejor. [2] Es el método, que han seguido los místicos de ciencia. Así, por ejemplo, mientras otros exponen sus doctrinas por medio de metáforas, san Juan de la Cruz prescinde casi de ellas y se atiene al lenguaje preciso de la escolástica. [3] El P. Poulain podía haber preguntado al escritor agustino si conocía el *Cántico Espiritual* y la *Llama*. Insiste Boulesteix en sus doctrinas, que prueba con levísimas razones y, sosteniendo que es místico todo acto de los dones, atenua su doctrina diciendo que, como son raros en las almas, no constituyen «estado místico» sino cuando son muy continuados. [4] Al año siguiente, todavía vemos a Boulesteix insistir en su doctrina y proclamar la mística como el término normal de la vida de la gracia. [5]

Con la *Revista agustiniana* hacían coro los *Etudes franciscaines*. En ellos publicó el P. Juan de la Cruz un artículo titulado *Ascetique et mystique*, muy elogiado por los partidarios de la unidad de la vida espiritual, y donde se sigue la doctrina de Saudreau, a quien se llama «eco fiel de los maestros». [6] El primer trabajo—dice el escritor franciscano, señalando la diferencia entre la ascética y la mística—será

1. *Revue Augustinienne, Ibid.*, decembr. 1907, pág. 744.
2. *Ibid., Ibid.*, decembr. 1907, pág. 745.
3. *Ibid.*, dec. 1907, pág. 746.
4. *Ibid., ibid.*, pág. 748.
5. *Ibid.*, asut. 1908, pág. 216.
6. *Etudes franciscaines*, janv. juin 1908, pág. 65.

la obra del ascetismo, del esfuerzo humano con la ayuda ordinaria de la gracia; la segunda parte será sobre todo la obra de Dios, del Espíritu Santo, del alma, prevenida de gracias, no diré extraordinarias, porque están dentro del desarrollo normal de la perfección, sino sobrenaturales en cuanto que no podemos merecerlas... he ahí la mística. [1] ¿Cómo y cuándo se realiza el tránsito de una a otra parte, de la obra del hombre a la de Dios, de la ascética a la mística? El P. Juan hace resaltar aquí el mérito y originalidad de la doctrina de san Juan de la Cruz, pero mezcla lastimosamente las célebres señales de la *Subida* con los signos de la *Noche*. Este paso es obligado. Todo el que se disponga será puesto en oración de infusa contemplación. Pero el escritor franciscano expone en términos bien confusos su doctrina: «La oración contemplativa—dice—es una gracia especial, que ni podemos producir ni merecer. Sin embargo es gracia común, coronamiento normal y condición de la verdadera perfección, que Dios concede ordinariamente a los dignos». [2] Palabras y términos son estos que chocan unos contra otros. En diciembre volvía a insistir sobre lo mismo, proclamándose eco de Saudreau: «Nuestro Boletín—decía—no será más que un eco, y a veces un resumen de su doctrina». [3]

Esos eran también los sentimientos de la *Revue thomis-*

---

1. *Etudes franciscaines*, janv. juin 1908, pág. 54.

2. «L' oraison contemplative est une grâce epécial que nous ne pouvons ni produir ni mériter de nous-mêmes. Cependant c' est une grâce commune, couronnement normal et condition de la vrai perfection, que Dieu accorde ordinairement a ceus qui en sont dignes», Ibid. pág. 68.

3. «Notre Ballentin ne será qu'un écho, et quelque fois un resumé de sa doctrine.» *Etudes franciscaines*, decemb. 1908, pág. 714 note.

te, que condenaba la separación de la ascética y de la mística, para proclamar, como doctrina de Santo Tomás y de la tradición, la teoría que hace a la mística «coronamiento, aunque gratuito, de la vida cristiana». [1] Al mismo tiempo, un carmelita alemán se hacía eco también de Saudreau en la negación de la contemplación adquirida. También para el P. José del Espíritu Santo era ésta, invención de Felipe de la Santísima Trinidad, y contraria a la tradición desde Dionisio Areopagita hasta san Juan de la Cruz. [2] El Carmelita sajón criticaba acerbadamente, un año después, el último capítulo de la obra de J. Ries sobre *Das geistl. Leben in seinen Entwickelungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard*, publicada en 1906, porque el autor se esfuerza por hallar en san Bernardo la doctrina de la doble contemplación. El abad de Claraval—decía el Carmelita—no conoció más que una contemplación: la infusa. [3] Replicó Ries en otro artículo titulado *Die Kontemplationsarten nach der Lehre des Heligen Bernad*, que si no puede aducirse la doctrina de san Bernardo para probar la existencia de la contemplación adquirida, tampoco puede aducirse para la tesis contraria, y que en todo caso, la definición que sigue el P. José tomada del Areopagita no es exacta y parece contraria a la doctrina del abad claravalense. Ries insiste en defender las dos contemplaciones. [4]

---

1. «La theorie qui fait de l'état mystique comme le couronnement, quoique gratuit, de la vie chétienne... nous paraît être, nous aimons á le redire, celle de saint Thomas et de la Tradition.» *Rome thomiste*, mai-juin 1908, pág. 211.

2. *Jahrbuch fiir Phelosophie und speculative Theologie*, 1907: *Ueber die Arten der kontemplation* pág. 436-484.

3 *Ibid.*, 1908, pág. 453-466.

4. *Ibid., ibid.*, diciebre 1908, pág. 150-178.

Tales fueron las primeras controversias místicas, que agitaron a los católicos en los comienzos del siglo XX, controversias semejantes a las quietistas por el ardor con que se sostuvieron y superiores por la extensión, que alcanzaron. Y eso que todavía estamos en los comienzos. En adelante la controversia enardecerá más los ánimos, y hay momentos en que es la pasión la que habla y la que agita la pluma, porque será cuestión de honor defender y sostener una doctrina determinada.

CAPITULO XI

Resurgimiento de la escuela carmelitana

Mientras así iban resucitándose las cuestiones místicas en el extranjero, se restablecía en España la Reforma de santa Teresa. Los carmelitas tuvieron que dirigir, al principio, sus actividades a la restauración de la Orden suprimida en la Península y nadie se extrañará de que no apareciesen entonces estudios fundamentales sobre mística teología. Primero había que establecer la vida, resucitar el espíritu; luego vendrá la ciencia, que sea expresión y coronamiento de aquel. Ese ha sido siempre el método carmelitano.

El resurgimiento comenzó muy pronto. Restaurada la Orden en los últimos meses de 1868 aparecía en 1890 y en Segovia, junto al sepulcro de san Juan de la Cruz, una revista, que había de iniciar el resurgimiento místico carmelitano en España. Apareció con motivo del próximo centenario de la muerte del místico Doctor y llevaba por título el nombre de *San Juan de la Cruz*. Aquella fecha y este centenario señalaban el principio de la era de la gran restauración de nuestra escuela, que había de culminar en

otro centenario de san Juan de la Cruz, el segundo de su canonización, cuando el Pontífice le declarase Doctor de la Iglesia Universal.

En esa revista aparecieron diversos estudios sobre la mística carmelitana y general. Uno del P. Bonifacio de la Sagrada Familia, donde se expone el carácter eminente de la doctrina de san Juan de la Cruz, que le merece el título de sol de la mística teología, como le tiene santo Tomás en la dogmática; [1] otro del P. Eulogio de san José, de carácter medio expositivo medio apologético, porque el autor no solo expone la doctrina del Maestro sino que le defiende de antiguas acusaciones de iluminismo; [2] el del P. Gregorio de santa Salomé sobre *Santa Teresa y el Doctor místico*, donde se estudia la armonía, que existe entre la doctrina de los sublimes Reformadores; [3] estudio que recibió nuevos detalles de otro del P. Romualdo José de santa Catalina sobre el mismo asunto; [4] y finalmente una larga serie de artículos breves sobre *La mística cristiana* del P. Venancio de Jesús María, que son de los primeros ,que en sentido filosófico se escribieron por este tiempo sobre mística en España. [5]

Como libro, fué el primero el del P. Eulogio sobre el *Doctorado de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz*, trabajos premiados en dos certámenes y que tienen

---

1. *San Juan de la Cruz*, revista carmelitano-teresiana dirigida por los PP. Carmelitas Descalzos... Segovia. 1890: *Santo Tomás y san Juan de la Cruz*, t. 1. pág. 201 seqs.
2. *Ibid.*, t. 1, pág. 216 seqs.
3. *Ibid.*, t. 1, pág. 237, seqs.
4. *Ibid.*, t. 2, pág. 216: *Influencia de las relaciones místicas de san Juan de la Cruz con santa Teresa de Jesús,*
5. *Ibid.*, t. 4, pág. 242. Recojamos también el breve del P. Luis del P. C. de M. sobre «*San Juan de la Cruz teólogo místico*», t. 3, pág. 33.

el mérito de abrir la serie de otros más fundamentales y de más aparato científico, que seguirán a estos. [1]

Con esto entraba él Carmelo en el gran movimiento místico, qne se advertía en Europa. Porque es un yerro decir que este resurgimiento de los estudios de la vida espiritual comenzó después de la gran guerra europea. Para entonces ya estaban propuestas todas las cuestiones, que se han agitado después, y en casi todas las revistas científicas se había escrito mucho sobre el carácter general y sobre cuestiones particulares de mística teología. Fué un volverse los ojos de todos a esos seres hasta entonces olvidados o despreciados, y hacer de su vida y de sus escritos tema de análisis y discusiones científicas.

En los *Annales de philosophie chrétienne* aparecía en 1907 un largo estudio de Le Leu sobre «La Mística y sus relaciones ontológicas.» En él se nos otrece una amplísima concepción del misticismo. La vida mística, que lleva al hombre, pequeño cosmos, a la unión con Dios, no ha de ser solamente el retorno del alma humana a su principio; con ella ha de ir toda la creación; ha de ser la unión de todo lo que es y vive con aquel principio eterno, que lo creó. [2]

El año siguiente estudiaba Lemarié en la misma revista la difencia que existe entre escolásticos y místicos. La teología—decía—está dividida en dos grandes escuelas: los místicos, que son intuitivos y hacen de los dogmas algo, que debe sentir el corazón, y los escolásticos, que son

1. *Doctorado de santa Teresa y de san Juan de la Cruz* etc.—Cordoba 1896.—La fecha de su composición son 1891 el de san Juan de la Cruz y 1894 el de la Santa.
2. *Annales de philosophie chrétienne*, 1907, pág. 476-501.

discursivos y conciben las verdades de la fe como un sistema de creencias. Según los primeros, Dios es para el corazón, y la voluntad es lo que le abraza; para los segundos es una realidad, que se analiza y se demuestra por la razón. [1]

Otros, encambio, estudiaban las relaciones de esos dos elementos—de la razón y de la fe—en los místicos cristianos. Tal es la naturaleza de un artículo de Heitz sobre *La filosofía y la fe en los místicos del siglo XI,* aunque el autor reduce su estudio a san Pedro Damiano y a san Anselmo, [2] y otro de W. Clark sobre la armonía de la razón y de la mística, que algunos creían—como Cousin—irreconciliables. [3]

Con esto iba unida la explicación modernista del misticismo. Los fenómenos, que se realizan en los estados del éxtasis y de la unión, fenómenos extraordinarios y milagrosos, al parecer, no eran, para algunos, más que efecto de actividades ocultas de la conciencia, que obran y se manifiestan cuando el sujeto llega a enajenarse de la vida exterior. Contra esta descabellada pero sutil y bien trabada teoría salió Pacheo en la *Revue philosophique.* Por una finísima observación de los valores de la experiencia mística y de las actividades de la llamada subconsciencia, llega el filósofo a la conclusión de que el principio de esos fenómenos del orden místico no sólo sobrepasa el poder y

1. *Annales de philosophie chrétienne,* 1909, pág. 1-25. Esa misma idea la desarrollaba el benedictino Louismet en su opúsculo *The mystical Knowlege of God* (London 1918).

2. *Revue des sciencies philosophiques et teologiques* 1908, pág. 522-535.

3. *The Harvard thelogical Review,* julio 1911: *Rational Mysticism and new Testament Cristianity,* pág. 311-329.

la virtud de la conciencia y subconciencia, sino hasta la fuerza del sujeto despierto y en plena actividad. [1]

Contra el materialismo médico, que triunfaba entonces groseramente en los campos aconfesionales, escribía Van der Elst sus *Fenómenos sobrenaturales y fenómenos nerviosos*. Los efectos de la unión mística—decía el escritor—son lógicos y coherentes; obedecen a leyes fijas, cuyo desenvolvimiento sigue un orden progresivo y ordenado; en cambio los nerviosos carecen de unidad y cohesión, y no tienen otra causa fija, que la mal reprimida excitación de una violenta sacudida. Los hechos místicos aumentan la vida psicológica del individuo, que los tiene, desarrollan sus íntimas actividades, esclarecen la inteligencia y fortalecen la voluntad; los fenómenos nerviosos, por el contrario, empobrecen y amenguan esa vida, cierran los horizontes intelectuales y dejan el corazón empobrecido, sin robustez y sin energías. Los místicos son alegres, generosos, comunicativos; aman la luz y las bellezas naturales, mientras los neurópatas huyen de los hombres, son egoistas y encogidos, y su vida se desarrolla amargada, envuelta en las tinieblas de una melancolía desesperante. [2]

También los místicos pasan por estados, que se parecen, por de fuera, a esta melancolía. Son los «estados negativos», que estudiaba Truc en otro artículo: la accedía, el tedio, la sequedad espiritual. Pero el autor no se elevó hasta su causa. Se queda en el aspecto psicológico, estudia su mecanismo, y su desarrollo, y nada dice del principio que

1. *Revue philosophique*, janvier 1911, pág. 10-46.
2. *Ibid.*, diciembre 1911, pág. 653-671.

engendra esas torturas del alma. [1] Así estudiado el misticismo, nunca se seguirán las ventajas, que señalaba Hocking para la psicología racional, y solamente las obtendrá una psicología empírica y superficial, movediza como el fenómeno en que descansa. [2] Fué el gran defecto de los estudios de William James, contra cuya teoría escribió Roure su *Psicología de la oración.* [3]

Disonando de este general concierto en alabanza de los místicos, y de la importancia, que católicos y aconfesionales concedían a la vida y a los escritos de estos seres singulares, escribía M Gordón una grosera diatriba contra el valor del misticismo. La mística—decía—tiende a apartar al hombre del medio social; le hace egoista refinado; mata en él la sensibilidad para condolerse de los propios y ajenos males, y le incapacita para combatirlos. [4] Mientras tanto otro heterodoxo, Bubnoff, estudiaba el problema de la especulación, mística y afirmaba, contra Kant, que es imposible dar al conocimiento místico una forma determinada [5]

A estos estudios sobre la mística en general se añadían otros sobre autores particulares, cuya clasificación intentó Picavet, fundado en la perfección adquirida y en los fenómenos fisiológicos, que acompañaron el estado o los estados místicos de cada uno. [6] Así Dedieu escribía sobre Bos-

1. *Revue philosophique*, mai 1912: *Les états mysliques negatifs*, pág. 610-628.
2. *Maind*, janv. 1912: *The meaning of mysticism as seen throngh its psychology*, pág. 38 seqs
3. *Etudes*, 20 aout 1912: *Psychologie de la Prière*, pá. 433-451.
4. *The International journal of Ethics*, octob. 1920: *Has mysticism a normal value?* pág. 66-83.
5. *Logos* 1919: *Das Problem. der spekulativen Mystik*, pág. 163-178.
6. *Revue philosophique* juillet 1912, pág. 1-26.

suet y Fenelón; sobre el encanto que uno y otro descubrieron en el misticismo, aunque el Obispo de Meaux vió mejor los peligros. [1] Sobre Tauler disertaron hermosamente Roure, que estudia sus cualidades y le considera como discípulo del Areopagita, de san Bernardo y de santo Tomás, [2] y más tarde el P. Hugueny, que hizo atinadas y profundas observaciones sobre su doctrina; [3] Francke escribía además sobre Eckart y Suso; [4] Huby estudiaba las relaciones, que en la doctrina de santo Tomás existen entre la fe y la divina contemplación. [5] Bover se esfuerza por demostrar que san Pablo llegó a la unión mística con Cristo y que habla de ella en sus epístolas, [6] y el franciscano Longpré escribe largamente sobre la mística del doctor san Buenaventura. [7]

Pero no todo eran serenas disquisiciones. [8] Las doctrinas de Saudreau y de Poulain seguían siendo objeto de disputas, y uno de los que en España primero se dejaron arrastrar por la peor corriente francesa fué el P. Arintero, dominico célebre por las recias oposiciones, de que fueron

---

1. *Revue practique d'Apologetique* 15 sep. 1911: *A propos des théories mystiques de Fenelon*, pág. 893-908.

2. *Etudes* avril 1912: *Tauler, le docteur illuminné*, pág. 5-33.

3. *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 1921, pág, 195-221: *La doctrine mystique de Tauler.*

4. *The Harvard theological Review*, jano. 1912: *Medioeval german mysticism*, pág. 110-120.

5. *Recherche de science religieuse*, mai 1919, pág. 137-162.

6. *Biblica*, fascic. 3, 1920.*De mystica unione in Christo Jesu secundum B. Paulum*, pág. 309-326.

7. *Archivum franciscanum historicum*, 1921, pág. 36-108.

8. A los estudios señalados hay que añadir uno de Taille sobre *L'oraison contemplative* pubicado en *Recherches de sciences religieuse*, 1919 pág. 273-293, donde se afirma su carácter afectivo; otro de Ruy titulado *Du role de l'intelligence dans la connaissance de Dieu* (La nouvelle journée, 1921, pág. 275-285) donde se miden los grados de la mistica por los del conocimiento y *The value of Mysticism* de Quick en el *Journal of theological studies*, 1912, pág. 161-200.

objeto sus raras opiniones en los estudios bíblicos, primero, y en las cuestiones místicas, después. Publicó en 1908 su *Evolución mística*, y en ella afirma la unidad de la vida espiritual y admite y enseña la existencia de la contemplación adquirida. [1] Más tarde el autor abandonará y combatirá denodadamente esta última, que él creyó peligrosísima doctrina. En 1916 reunió en libro aparte los artículos publicados en *Ciencia tomista* sobre las *Cuestiones místicas*, y aquí hay que buscar su pensamiento. Aunque con leves restricciones, el P. Arintero se adhiere a Saudreau en quien ve personificada la mística tradicional, mientras trata malamente al P. Rodríguez, a Scaramelli, a san Alfonso María de Ligorio, a quien supone falsificador de la doctrina teresiana, y a Bossuet. [2] Pero ¿qué extraño es que no respetase a estos insignes varones si, a trueque de defender su doctrina, se atrevió a poner mancha hasta en las obras de santa Teresa de Jesús? [3]

El P. Arintero no se harta de decir que la doctrina opuesta a la de Saudreau y a la suya «va cayendo en el merecido descrédito», que «muestra su decadencia definitiva»,

---

1. «Mientras que en la meditación se emplea el discurso, en la contemplación no se discurre ni se compara o raciocina; de una simple y tranquila mirada se ve y se admira todo de un golpe y con una claridad y unos afectos tales, que exceden incomparablemente a cuanto se pudiera lograr a fuerza de discursos. Verdad es que también estos llevan a cierta manera de *contemplación adquirida*, cuando después de mucho considerar por partes un asunto y penetrarlo bien, se queda uno mirándolo todo a la vez con paz y serenidad, apreciándolo así mejor que si con trabajo se fueran examinando los detalles. Pero esta contemplación, que todos, y muy particularmente las personas instruidas pueden lograr con la gracia ordinaria... es incomparablemente inferior a la infusa.» *Evolución Mística*, Part. 2.ª, cap. IV, pág. 385—La unidad la defiende en el cap. IX, pág. 590-635.

2. *Cuestiones místicas o las alturas de la contemplación accessibles a todos*, preámbulos pág. 48, 49, 67, 74, 75, (Salamanea 1916).

3. «De la misma insigne Doctora mística santa Teresa de Jesús, vienense hasta hoy con gran insistencia citando, pero de rutina, *dos o tres frases algo confusas e incorrectas, que ella, quizá influida de ciertos prejuicios de entonces, vertió demasiado aprisa en el Camino de perfección.*» *Cuestiones Místicas*, prólogo, pag. 7, edic. cit.

que «va perdiendo ya todo su crédito», mientras las razones y testimonios aducidos por el abate francés sobre la unidad le parece que «la hacen ya en el fondo indiscutible». [1] Sobre la contemplación adquirida todavía andaba indeciso el P. Arintero para estas fechas. Unas veces parece admitirla, aunque observando que no ha de mirársela como un término correlativo a la infusa; otras dice que es ya un comienzo de esta; finalmente no niega que fuese enseñada, como activa, por los Padres y maestros antiguos. [2]

Mientras tanto un carmelita sostenía la doctrina tradicional en la Orden. El P. Wenceslao dedicaba un largo capítulo de su obra sobre san Juan de la Cruz a probar que el Maestro restauró en su tiempo la práctica olvidada de la contemplación adquirida, y que es esta una de las grandes glorias, que enaltecen la doctrina del autor de la *Subida del Monte Carmelo*: «Creo de verdadero rigor histórico —decía—que uno de los florones más brillantes de la mística corona de san Juan consiste en haber restaurado en la Iglesia este procedimiento tradicional de contemplación activa». [3]

Al mismo tiempo el Jesuita Seisdedos trazaba, adherido a la doctrinal tradicional, como Poulain, su extensa obra sobre los *Principios fundamentales de la mística*; obra meritísima por el tiempo en que se escribió y por el esfuerzo del autor en buscar en la tradición los fundamentos de la doctrina combatida. Todo el tomo primero va dedicado

1. *Cuestiones místicas*, pág. 49, 50, 51 (edict. cit.) «Sostenemos que la vida mística... es indispensable, en una forma o en otra, para la verdadera santidad,» *Ibid.*, pág. 48.
2. *Ibid.*, cuest. 2, art. VII, pág. 284-285 290, 310.
3. *Fisonomía de un Doctor*, t. II, cap. VI, pág. 15-119 (Salamanca 1913).

a la contemplación ordinaria, y el autor trata de ligereza los aspavientos de Saudreau ante las divergencias de los tratadistas de esta contemplación. Esta diversidad—viene a decir Seisdedos—no nace de ignorancia de su naturaleza, sino de las diversas opiniones, que sigue cada uno acerca de las cuestiones escolásticas de los actos y de los hábitos naturales e infusos. [1] También le reprocha falta de estudio de los autores carmelitas, a quienes cita—dice Seisdedos—sin haberlos leido.

Si a esto añadimos el hermoso compendio del P. Naval: *Curso de Ascética y Mística*, donde se enseña sin ambajes la doctrina tradicional carmelitana, habremos señalado las tres obras fundamentales, que en este tiempo se publicaron en contra de la moderna tendencia de la escuela de Saudreau.

Con tanto entusiasmo por Saudreau como el autor de las *Cuestiones místicas*, y por el mismo tiempo, escribía un capuchino en los *Estudios franciscanos*: «La mística de Saudreau—decía el P. Peralta—nos ha dejado plenamente convencidos y satisfechos». [2] Pero el capuchino no se contentaba con adherirse al místico francés; tachaba además a los místicos carmelitas de corruptores o poco menos de las doctrinas de san Juan de la Cruz: «En esa atmósfera de prevención contra la mística—decía el P. Peralta—es donde se incubaron los dos caminos o géneros de contemplación adquirida y extraordinaria; y—hay que confesarlo—acaso por temor o por la buena intención de defender a

1. *Principios fundamentales de la Mística*, t. 1, pág. 224-225. (Madrid 1913).
2. *Estudios franciscanos*, t. XIII (agosto 1914), pág. 117.

san Juan de la Cruz, los Padres Carmelitas del siglo XVI comenzaron a ver principalmente en todas sus obras, la contemplación adquirida, reservando la sobrenatural infusa para santa Teresa... Los primeros carmelitas rebajaron la contemplación de san Juan de la Cruz a la categoría de la contemplación adquirida». [1]

Estas palabras, escritas con sanísima intención, pero que herían en lo vivo a los hijos de la Reforma, motivaron unos artículos del P. Claudio de Jesús Crucificado: «El magisterio íntegro de santa Teresa,—decía en su primer artículo—el sentido genuino de sus enseñanzas ha de hallarse en la tradición y escuela mística de los Carmelitas descalzos». [2] Jamás estuvo el magisterio, ni la doctrina de la Santa reducidos entre nosotros a la parte más elevada y propiamente mística de la vida espiritual. En 1636 escribía el P. Alonso de Jesús María, fundado en las enseñanzas de la Madre, su obra sobre los *Peligros y reparos a la perfección religiosa*, libro del más puro, severo y fundamental ascetismo, y en 1769 publicaba el P. Antonio de san Joaquín su *Instrucción teresiana*, cuyo primer volumen, de carácter ascético todo él, es un calco de las doctrinas ascéticas de la Sublime Reformadora. El P. Claudio insistía en diciembre del mismo año sobre la existencia de la contemplación adquirida en santa Teresa y en san Juan de la Cruz, y siguió exponiendo en diversos artículos los grados de esa contemplación ordinaria, la naturaleza del recogimiento adquiri-

1. *Estudios franciscanos*, t. XII, pág. 105 106.—Cuatro años más tarde afirmaba el capuchino la doctrina del mérito *de condigno* con relacción a la contemplación mística. *Ibid.*, 1918, t. XX, pág. 223.

2. *El Monte Carmelo* octubre 1917, pág. 238.

do, hasta que en marzo de 1920 puso «punto final a la discusión», porque el P. Peralta declaró que no quería disputar. [1]

Al mismo tiempo y en la misma revista escribió el Padre Claudio contra el autor de *L' état mystique.* Su artículo: *Introducción de la idea de la contemplación adquirida según Saudreau* es una refutación de las descabelladas afirmaciones del abate francés sobre el origen de la contemplación adquirida, que él atribuye, como vimos, por una imperdonable ignorancia acerca de los místicos anteriores, a Felipe de la Santísima Trinidad. El P. Claudio termina señalando con mucho tino que la causa de la repugnancia de algunos místicos franceses en admitir la contemplación adquirida era la introducción de la que llaman *oración de simplicidad o afectiva,* de puro origen francés en los términos. [2]

Mientras esto sostenía el meritísimo carmelita, un ilustre hijo de san Ignacio llegaba, por otro camino, a idénticas conclusiones. Me refiero al P. Villada. Trató lárgamente la cuestión en *Razón y Fe* en 1919, y llegaba, después de precisar bien los términos, a estas conclusiones: «Para alcanzar y ejercer en general la perfección a que todos somos invitados, no se requiere como medio indispensable la contemplación infusa; bastan los medios ascéticos, entre ellos la meditación, principalmente la oración afectiva, o la oración de simplicidad o la contemplación adquirida. Solo se requeriría (la contemplación infusa) para aquel

1. *El Monte Carmelo* 1917, pág. 371 seqs.—1918, pág. 24 seqs. *ibid.*, pág. 55-507,—ibid., 1919 pág. 108 y 340—*ibid.*, 1920, pág. .117.
2. *Ibid.*, 1918, pág. 254-262 y 294-300.

a quien se supusiera se la pedía Dios, v. gr., para alguno en particular, llamado especialmente a una determinada perfección por medio de algún acto heróico o de mortificación extraordinaria, que exigiese para su ejecución dicha contemplación». [1] Más adelante trató de la contemplación adquirida, aunque juzgando cuestión de nombre las controversias sobre ella. [2]

A este tiempo terminaba la gran guerra de Europa. Al reanudarse los *Etudes carmelitaines*, el P. María-José publicaba en la primera página y en abultados caracteres: *Existe una comtemplación adquirida*. Era una protesta ardiente contra lo que en Francia se escribía y propagaba. «Muchos contemporáneos—decía el Director de los *Estudios*—escriben sobre mística y creen hacer una piadosa obra combatiendo la contemplación adquirida: invierten y confunden las más claras denominaciones consagradas por la tradición, embrollan las ideas de los fieles sobre esto y quitan a la piedad lo que pudiera ser su principal resorte. Con la mejor fe del mundo, combaten la mística, creyendo hacerla un gran servicio. Nosotros probaremos—añadía—que existe una contemplación adquirida; que este nombre le ha sido dado con propiedad; que es de tradición apostólica en la Iglesia; que la enseñan los Padres y principales autores místicos, sobre todo san Juan de la Cruz, cuya enseñanza oral y escrita, recogida por sus primeros discípulos los carmelitas, frailes y monjas, ha constituído sobre este punto, hasta nuestros días, la tradición unánime del Carme-

1. *Razón y Fe*, enero-abril 1919, pág. 181.—Confr. *ibid.*, pág. 413 seqs.
2. *Ibid.*, mayo-diciembre 1919, pág. 198 seqs.

lo reformado.» [1] El autor consiguió lo que se propuso. Comienza por justificar el calificativo de «adquirida» aplicado a la contemplación. No importa que no suene en los místicos anteriores al siglo XVII. ¿Qué va—decía san Agustín—en que se dé a las cosas uno u otro nombre con tal que se entienda la cosa de que se trata? ¿No vemos —añade el P. María José—que el término *homousios* no aparece en el símbolo hasta el siglo IV, siendo así que la cosa por él significada se halla ya en el Evangelio de san Juan y aún en los salmos? El término de *gracia suficiente* no existe ni en san Agustín ni en santo Tomás, y sin embargo todos ven la conveniencia de su introducción, ya que la naturaleza de esa gracia existe precisada en las obras de los dos grandes Doctores. ¿No introdujo Bañez en el siglo XVI el término *predeterminación física*, que no existe en santo Tomás? ¿Por qué, pues, escandalizarse de que se introduzca en el XVII la calificación de *adquirida*, si la cosa significada existe precisa ya en los místicos anteriores?

Existía en santo Tomás—continúa demostrando el director de los *Estudios Carmelitanos*;--existía sobre todo en san Juan de la Cruz, el gran Maestro de los místicos. Y el autor va descendiendo por los discípulos del sublime Reformador, por Tomás de Jesús y Nicolás de Jesús María, por Juan de Jesús María y Antonio de la Anunciación, por Domingo de la Santísima Trinidad y Honorato de santa María hasta llegar a José del Espíritu Santo cuyo *Cursus* recoge toda la tradición carmelitana. Lástima que el P. María-José se apegue demasiado al autor de la *Disceptatio mystica*. Así

1. *Etudes Carmelitaines*, 1920, pág. 3-4.

le vemos afirmar que la contemplación adquirida «se comienza a dar al alma en el tiempo de la purificación pasiva del sentido», (pág. 24) y que la infusa pertenece a las gracias *gratis datas* (pág. 35). Más tarde el Director de los *Estudios* reformó su opinión.

Al criticar las modernas tendencias místicas, y refiriéndose al estudio sobre *L' etat mystique*, dice que la lectura de las obras del abate Saudreau producen la impresión de que él ha descubierto la mística auténtica, por muchos siglos oscurecida, cuando en rigor está enfrente y al lado opuesto de toda la tradición. [1] ¡Qué bien suenan estas palabras puestas al fin de la magnífica disertación de los *Estudios*: «La experiencia junto con la doctrina y la tradicional dirección carmelitana nos autorizan plenamente para concluir que efectivamente existe una contemplación adquirida. [2]

Para estas fechas se habían multiplicado las cátedras de mística en los Seminarios. En 1917 existían en los principales de España y Francia, y en 1918, el 24 de noviembre, festividad de san Juan de la Cruz, príncipe y patrón de los místicos, se inauguraba otra en la Universidad Gregoriana de Roma. Con esto creció la necesidad de los libros de texto y de consulta y no fué de los peores el que escribió Alberto Farges, que tanto sobresale como pensador por sus *Etudes philosophiques*. Sus *Phénoménes Mystiques*, escritos en perfecto acuerdo con la doctrina tradicional, ob-

1. *Etudes Carmelitaines*, 1920, pág. 39.

2. *Ibid.*, pág. 46.—El año siguiente el P. María José insistía sobre lo mismo, reprobando la afirmación de algunos de que no existe en estas disputas sobre la contemplación más que cuestión de nombres: *Etudes Carmelitaines*, 1921, pág. 87 seqs.

tuvieron un éxito, a pesar de los ataques de Saudreau y de sus discípulos, y tres años después repetíase la edición, a base ya de las conclusiones del Congreso teresiano. Casi al mismo tiempo, y con levísima diferencia de estilo, aunque muy grande de ideas, aparecían dos revistas: *La Vie Spirituelle* dirigida por padres dominicos y la *Revue d' ascetique et de Mystique* de los padres Jesuitas, que irán en adelante unidas a todas las controversias místicas. La primera se puso al lado de Saudreau; [1] la otra siguió la doctrina de Poulain y la tradición carmelitana.

El P. Garrigou-Lagrange, director de la *Vie*, comenzó a publicar extensos y magníficos artículos sobre el «llamamiento a la vida mística.» [2] Profundo teólogo tomista, el profesor del Angélico va precisando los términos como buen escolástico. El concepto de mística y de contemplación, las diversas especies de llamamiento, la significación de ordinario y extraordinario, todo procura fijarlo el autor antes de comenzar a establecer su doctrina. Para él la mística no es más que el término normal de la vida de la gracia. Procediendo la infusa contemplación del hábito de los dones llegados a un cierto grado de perfección, el alma puede merecer *de condigno* esa perfección del hábito de que procede; pero como estos hábitos infusos no se actúan si no es por una nueva gracia de Dios, gracia actual, que no se merece de justicia sino de congratuidad, a este último mérito hay que reducir el de la infusa contempla-

1. *Vie Spirituelle*, 1922 pág. 377-405. El P. Garrigou critica acerbamente a Farges y al P. María José del Sagrado Corazón y se pronuncia decididamente por las doctrinas de *L' état mystique*—Confr. *ibid.*, pág. 459.

2. *Ibid.*, noviembre 1921: *L' appel á la vie mystique*, pág. 81 seqs:—ibid., pág. 165.—1922, pág. 241.

ción. El sistema del autor resulta sencillo: A base de la gracia santificante, principio y germen de toda vida espiritual, la mística es la floración magnífica de la caridad y de los dones. El alma fiel, conseguida por mérito de justicia la perfección de esos hábitos de los dones, que caracterizan la mística, y que tienen unión estrechísima con la caridad, a cuyo aumento responde la perfección de aquellos, no necesita más que el impulso de Dios, que los actúe, y este impulso, como todas las gracias actuales, que responden a la disposición habitual del alma, nunca le niega Dios. [1] Sentimos que el autor suponga lo que debiera probar: el carácter ordinario de esa gracia actual, que es el principio que dispone últimamente a la potencia para el acto de la infusa contemplación.

Como desenvolvimiento normal de la gracia—prosigue el profesor del *Angélico*—todos los cristianos están llamados a la mística con llamamiento general y remoto, desde el momento que en el bautismo reciben los dones del Espíritu Santo. El próximo se dará cuando existan las célebres señales, que san Juan de la Cruz trazó en la *Subida*, y y que el P. Garrigou entiende como referidas a la contemplación infusa. [2] En otro lugar y libro señalamos la mala interpretación, que a un texto de la *Noche* da el profesor dominicano, trayendo el sentido de las palabras de san Juan de la Cruz a su tesis del llamamiento universal.

En noviembre de 1921 proponía el P. Garrigou la si-

1. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, pág. 438-439.—Expongo la doctrina del P. Garrigou por este libro, porque en él recogió el autor sus artículos de la *Vie Spirituelle*, de los cuales tratamos.

2. *Pecfectión et contemplatión*, t. 2, pág. 455, 464 seqs.

guiente definición de la contemplación ordinaria: «Un conocimiento afectuoso de Dios y de sus obras, fruto de nuestra actividad personal, ayudada de la gracia. Si este conocimiento—añadía definiendo la extraordinaria—es producido sin ninguna humana preparación, es contemplación infusa. [1]

Pero no todos admitieron estas definiciones. Algunos hubieran querido mayor precisión en las diferencias, otros, la introducción de los dones como característica de la infusa, y los más, todo aquello que exigen las particulares opiniones de su escuela. El P. Guibert, director de la *Revue d'ascetique et de mystique*, tachaba el año siguiente de incompletas e imprecisas esas definiciones del místico dominicano. Y no es que el ilustre profesor de la *Gregoriana* se refiriese a la falta de alguno de esos elementos particulares, que nacen de sistemas determinados; nadie como él ha proclamado la necesidad de establecer definiciones y principios, que, prescindiendo de todo cuanto pueda ser racionalmente desechado por algunos, sirvan de punto fijo y firme de partida en la discusión. De otra manera, cuando no se conviene ni en los principios, la disputa es imposible. Lo que el P. Guibert condenaba era un defecto más hondo. Esas definiciones—venía a decir—carecen de los elementos esenciales a toda definición; no parte el P. Garrigou del género próximo en ellas; porque al poner como tal una cosa, que conviene a toda contemplación, incluso a la filosófica, hace a la contemplación adquirida y a la infusa especies inmediatas de ese concepto genérico, y la con-

1. *La Vie spirituelle* nov. 1921, pág. 84-86.

templación adquirida y la infusa no son especies de esa contemplación genérica, sino de la especie de contemplación cristiana o sobrenatural, entendido lo sobrenatural en sentido ascético. La contemplación adquirida—continuaba el P. Guibert, a quien vamos compendiando—es una especie inmediata de la oración mental; por eso al definirla hay que partir de esta, como del género próximo, que es el primer elemento de la definición.

Ahora bién; oración mental es, según el método sulpiciano, «una elevación y una aplicación de nuestro espíritu y de nuestro corazón a Dios para tributarle nuestros homenajes, exponerle nuestras necesidades y hacer aquello que sea más conducente a su gloria». Esta oración se divide primeramente en discursiva y contemplativa, según que incluya o excluya discurso o raciocinio. La discursiva puede ser simplemente discursiva, cuando predomina el discurso y la reflexión o afectiva cuando predominan los afectos. La contemplativa puede definirse: Una oración mental en la cual nuestra alma es elevada y unida a Dios por una vista del entendimiento y una adhesión de la voluntad del todo sencillas, que excluyen, por consiguiente, el raciocinio y multiplicidad de ideas o de afectos.

Es esta una definición—decía el P. Guibert— que pueden admitir todas las escuelas, y que puede servir, por eso, de base a las discusiones, porque es necesario convenir siquiera en los principios. Si se añaden otros elementos, como la acción de un *modo sobre humano*, el carácter gratuito, o la influencia especial del Espíritu Santo, la definición será rechazada por muchos.

Sobre esta base podemos definir así la contemplación

adquirida: «Es una oración contemplativa en la cual la simplificación de los actos intelectuales y afectivos resulta, por la simple combinación de leyes psicológicas, de nuestra actividad personal ayudada de la gracia». La infusa, por el contrario, será «una oración contemplativa, en la cual, la simplificación de los actos intelectuales y afectivos resulta de una acción divina en el alma, acción que sobre pasa y a veces contradice, lo que hubieran producido las causas de orden psicológico, que entonces obran».

Y el P. Guibert, determinado lo que es necesario absolutamente y necesario moralmente y necesario *ad melius esse*, propone—corrigiendo al P. Garrigou—estas definiciones de ordinario y extraordinario con relación a la vida espiritual: «Es *ordinaria*, sea o no frecuente, toda gracia que es de hecho necesaria en el orden actual sobrenatural de la providencia para llegar a un grado cualquiera de santidad. Es *extraordinaria*, por el contrario, toda gracia sin la cual las almas (muchas o pocas, poco importa) puedan de hecho llegar a la más alta perfección». [1]

Tales fueron las preciosas y reconciliadoras indicaciones del sabio profesor de la Gregoriana, pero fueron poco atendidas, porque—y esto mismo es una prueba—las cuestiones se habían hecho ya cosa de escuelas.

Al mismo tiempo que escribía Guibert ese artículo, redactaba Farges otro contestando también al P. Garrigou Lagrange. El sabio autor de los *Etudes philosophiques* rechazaba la definición que el dominico daba de la contemplación, caracterizándola por la preponderancia de los

1. *Revue d'ascetique et de Mystique*, 1922; pág. 162-179.

dones. Esto—decía Farges—no basta a determinar su naturaleza, porque hay dos especies de operaciones en cada don, por más que otra cosa juzgue el profesor del Angélico: una ordinaria y otra extraordinaria o preternatural. La contemplación infusa pertenece a la segunda. Por consiguiente—concluía Farges – si la contemplación infusa se caracteriza por un modo de ejercicio de los dones del Espíritu Santo nuevo, extraordinario y preternatural, nadie puede pretender ni creerse llamado a ella por el solo hecho de haber recibido estos dones en el bautismo. Esto no es más que una aptitud pasiva, negativa, que no se puede decir *llamamiento*, si no es con manifiesto abuso de las palabras. [1]

Dos modos perfecta y específicamente distintos de contemplación señalaba el clarísimo filósofo francés, más un puente, que sirve de unión a entrambos. Los modos están caracterizados por la no existencia de especies impresas infusas, el primero, lo cual es contemplación adquirida, y por especies impresas infusas el segundo, que es la contemplación infusa o pasiva. El medio es aquella contemplación en la cual ordena Dios las especies ya existentes en el entendimiento. [2] Sin embargo yo pienso—decía—que estas cuestiones no han de plantearse ni menos resolverse a *priori*, como lo hace el P. Garrigou, sino fundados ya en el testimonio de los místicos experimentales, y discurrir a base de sus descripciones autorizadas. Este es el verdadero modo de plantear la cuestión. [3]

1. *Revue d' ascetique et de Mystique*, 1922, pág. 281.
2. *Ibid.* 1922, pág. 280, nota 2.ª
3. *Ibid., Ibid.*, pág. 277-282.

Unos meses más tarde, y como insistiendo en algunas de estas afirmaciones de Farges, escribía el P. Guibert sobre *Los dones del Espíritu Santo y su modo de obrar sobrehumano según santo Tomás*. El místico jesuita estudia la diferencia de la terminología del Angélico Doctor en el tratado, que de los dones escribió en los *Comentarios a las Sentencias* y en el que existe en la *Summa*, para concluir que eso arguye mudanza de doctrina, negación en la *Summa* de esa diferencia específica señalada en el Comentario, y que no es posible probar con autoridad de santo Tomás la característica de los estados pasivos por la preeminencia de esas operaciones sobre el modo humano, que el Angélico descartó en la exposición definitiva de la teología de los dones. Es necesaria mucha cautela, y en todo caso habrá que precisar antes, por un estudio metódico y paciente, la historia de esa fórmula y el pensamiento del Angélico Doctor. [1]

A esto contestó el P. Garrigou-Lagrange en la *Vie Spirituelle* en marzo del año siguiente con un artículo sobre *El modo sobrehumano de los Dones del Espíritu Santo en la Suma de Santo Tomás*. [2] El docto profesor dominicano no admite esa diferencia de doctrina, que descubre el Jesuíta entre la doctrina de la *Suma* y la del *Comentario a las Sentencias* acerca de los dones. Esta suposición—decía el P. Garrigou—es contraria a la interpretación dada por los tomistas desde hace siete siglos. ¿Cómo admitir que se equivocasen Cayetano, Juan de Santo Tomás, los Carmeli-

1. *Revue d'ascetique et de mystique*, 1921, pág. 394-411.
2. La Vie spirituelle, mars. 1923 pág. (124) seqs.

tas Salmaticenses, Gonet, Felipe de la Sma. Trinidad, Vallgornera y Antonio del Espíritu Santo? ¿Será necesario, para ver fijada la doctrina de Santo Tomás, descender hasla el siglo XX? [1] Esa diferencia de terminología, que se advierte en el *Comentario* y en la *Suma*, nace de que el Doctor sigue en aquel a otros comentadores de Pedro Lombardo, mientras en esta procura apoyarse directamente en la Escritura. Por lo demás no hay diferencia más que en el nombre. ¿Qué más da decir: «homo movetur *modo humano*» que «movetur per rationen? ¿No es lo mismo, en el fondo, «homo movetur *modo supra humano*», que «*divinitus movetur*, efficitur prompte *mobilis ab inspiratione divina... movetur a meliori principio?*

Además—continuaba el teólogo dominicano—esa diferencia específica entre los dones y las virtudes, que el Padre Guibert ve en el *Comentario* y cree descartada de la *Suma*, se halla aquí más profundamente señalada. En el *Comentario* santo Tomás es más descriptivo y lo caracteriza por el modo de la operación; en la *Suma*, en cambio, es más doctrinal, más didáctico y establece la diferencia fundado en dos motivos formales diferentes. [2]

También replicó a Farges, que en el artículo de la *Revista de Ascética y de Mística* proclamaba la necesidad de las ideas infusas para la contemplación pasiva, y reprochaba a Garrigou que no daba a esta tesis toda la importancia

1. Argumento que nada debía valer para él y los de su escuela, que no temen afirmar que todos los místicos carmelitas y no carmelitas que desde santa Teresa a san Juan de la Cruz para acá vieron en los santos Reformadores la doctrina de la contemplación adquirida y la negación de la unidad se equivocaron, y que para una verdadera interpretación de la doctrina de los Místicos Doctores hay que venir al siglo XX, a las obras de Saudreau.

2. Este artículo se halla publicado también en la obra citada: *Perfection Chrétienne et contemplation* etc... t 2, pág. (52-65).

que tiene en la vida espiritual, procediendo a priori y cometiendo «una inmensa petición de principio y un círculo vicioso, donde no se hace más que dar vueltas sobre un mismo lugar». El P. Garrigou Lagrange contestó que quien cometía el círculo vicioso era Mgr. Farges al suponer gratuitamente que son necesarias ideas infusas para la contemplación mística, con objeto de establecer su carácter eminente y que está fuera del camino normal de la perfección. [1] El profesor del Angélico insiste en que hay estados contemplativos, en los cuales, sin ideas infusas, y solamente por el predominio de los dones, el alma procede de un modo más pasivo que activo. Critica gravemente al autor de los *Phénomènes Mystiques* por afirmar el carácter eminente y extraordinario de la quietud de las *cuartas Moradas*, y por querer explicarlo todo en el orden místico por las especies infusas: explicación muy sencilla—dice—por no decir simplista. [2] Opone a los textos de santo Tomás, santa Teresa y san Juan de la Cruz citados por Farges, otros, que él cree demuestran lo contrario, y concluye que la contemplación mística está perfectamente caracterizada, sin necesidad de ideas infusas, por tres notas esenciales: 1.° por ser una intuición sencilla, el *simplex intuitus veritatis* de santo Tomás: 2.° por ser un conocimiento afectivo por cierta connaturalidad a las cosas divinas, y 3.° porque procede y se desarrolla en una oscuridad transluminosa, de una iluminación tan especial del Espíritu Santo, que no podemos nosotros procurarla por nuestro esfuerzo, aun ayuda-

1. *La Vie Spirituelle* nov. 1922, suplem. pág. (1)—Se incluyó en Perfectión etc... y por aquí citaremos. t. 2, pág. (2)
2. *Perfectión chretienne* etc. t. 2, pág. (5-6).

dos de la gracia común, y en ella el modo propio de nuestra actividad cesa, para dejar lugar más y más al modo sobrehumano de los dones, por más que las virtudes teologales, unidas a ellos, siempre se ejercitan. [1]

Replicó Farges que se le reprochaba sin razón el haber proclamado la necesidad de las *ideas infusas* en la contemplación mística; esto—decía—es una equivocación; porque jamás he escrito yo las palabras *ideas infusas* ni en las 640 páginas de los *Phénomènes Mystiques*, ni en las 106 de mis *Respuestas*, ni en el artículo aludido publicado en la *Revista de Ascética y mística*. De lo que yo he hablado, y más de cincuenta veces, ha sido de *especies impresas infusas*, y esto es cosa muy distinta. Traducir *especies impresas* por *ideas* es un contra-sentido inexplicable en labios y en la pluma de buenos tomistas. [2] Y el gran filósofo exponía clarísimamente la doctrina del Angélico Doctor acerca de los *medios* del conocimiento angélico y humano, y reclamaba moderación y tolerancia en las cuestiones controvertibles. ¿Por qué ser intransigentes con el parecer y la interpretación de otros?—decía el gran filósofo, [3]

El P. Garrigou creyó que estas eran concesiones hechas a su tesis y comenzó a sacar conclusiones de reconciliación, salvando siempre íntegra su doctrina, sus puntos de vista particulares. [4]

Mientras así se disputaba en Francia, fundaba el Padre

---

1. *Perfection chrétienne* etc. t. 2, pág. (19).
2. *La Vie spirituelle*, mai 1923, pág. 193 seqs.—El autor publicó de nuevo en sus *Reponses aux controverses de la Presse*, 2.e série, pág. 7 seqs.
3. *Réponses* etc... pág. 24.
4. *La Vie Spirituelle* mai 1923, pág. (208) seqs.—*Perfectión ehrétienne* etc... t. 2, pág. (44) seqs., ibid. pág. (82-108).

Arintero en España su *Vida sobrenatural.* En el programa se decía: «*La vida sobrenatural* no es órgano exclusivo de ninguna escuela; se inspira constantemente en la doctrina tradicional.» [1] Pero lo cierto es que el primer artículo era para proclamar la *unidad de la ciencia sagrada y de la vida santa*; que a las pocas páginas se truena contra los que retraen a las almas de las cosas y gracias extraordinarias (confundiendo el articulista el *camino ordinario* con el imperfecto), y que en todos los números se ha hecho eco de la doctrina de su hermana *La Vie spirituelle*, aunque no pueda competir con ella—ni con mucho—en la profundidad teológica de los estudios publicados. En cambio ha seguido aquella «práctica poco laudable» de aducir testimonios anónimos, sin autoridad, de monjas desconocidas o de beatas de nuestros días; práctica, que censuraba el Padre Claudio desde las páginas del *Monte Carmelo* en otros autores: «no mezclemos—decía—con datos seguros otros inciertos y no bien probados; evitemos el positivismo, indigno de la teología, que nos lleva a fiar más en el número que en el valor intrínseco de los datos.» [2] No es ese el método, que hay que seguir en la exposición de las materias místicas, que por estar sobre todo el psicologismo racional, aunque no le excluyan, requieren también un método propio y superior. El Padre carmelita intentó determinarlo estudiando el método de san Juan de la Cruz. [3]

Todas estas controversias acerca del pensamiento de los grandes místicos, y sobre todo acerca de la doctrina de

1. *La vida Sobrenatural,* t. 1, pág. 14.
2. *El Monte Carmelo,* 1920, pág 159.
3. *Ibid.,* 1920. pág. 217 y siguientes.

la autora sublime de las *Moradas* y del cantor de la *Noche oscura*, controversias en las cuales se deseaba conocer definitivamente la interpretación, que los hijos de los sublimes Reformadores daban a la doctrina de sus Maestros, hizo pensar en un congreso teresiano, donde estudiadas y precisadas las orientaciones de los escritores carmelitas desde el tiempo de la Reforma, se proclamase de una vez y solemnemente el pensamiento de santa Teresa en las cuestiones controvertidas según le entendieron siempre sus hijos y discípulos inmediatos.

El tercer centenario de la canonización de la Madre, que había de celebrarse de 1922 a 1923, ofrecía ocasión magnífica. La idea cundió y el Carmelo se preparó para dar su interpretación a las divinas enseñanzas de la Madre Teresa.

CAPITULO XII

El congreso teresiano

El día 1.° de marzo de 1923 se abría solemnemente en Madrid el Congreso nacional teresiano. Presidía el Cardenal Benlloch, y diversos prelados de la Iglesia y superiores de las órdenes religiosas se reunían en torno al eminentísimo purpurado. Era toda la Iglesia, que se aprestaba a oir la interpretación que el Carmelo daba a la doctrina de la madre Teresa. La Orden había enviado allí lo más selecto, verdaderas eminencias místicas, que se harían eco fiel de la tradición doctrinal carmelitana; y cuantos se interesaban por las cuestiones místicas esperaron con ansiedad las decisiones de la venerable y autorizada asamblea.

En las sesiones privadas sobre la vida espiritual—únicas que historiamos—se realizó la labor más meritoria del Congreso. Presididas por el Obispo de Avila, Dr. Pla y Deniel, que vino de la patria de santa Teresa y de san Juan de la Cruz cargado de espíritu teresiano y sanjuanista, se discutieron en ellas los puntos controvertidos en la doctrina de la Maestra, y se llegó, tras larga oposición a veces,

a conclusiones precisas, que expresan fielmente el pensamiento de la Orden. [1]

Perfectamente ordenados los temas, comenzó la exposición por la *necesidad de la vida espiritual*, que figuraba como el primero, y por la *utilidad de la doctrina de santa Teresa en orden a la piedad cristiana*, que era el segundo. [2] Dos temas de iniciación, cuyas conclusiones nos conducen hasta los libros de la Maestra y nos disponen para entender su doctrina, cuyo rasgo esencial señalan; es un llevarnos hasta la puerta del *Interior Castillo*, para conducirnos después a través de sus *Moradas*:

> **Tema I.**—1—En la presente providencia, prácticamente, la vida espiritual se identifica con la vida sobrenatural; y su principio vital consiste en la unión con Dios mediante la gracia.
>
> 2—El desarrollo de la vida espiritual constituye la perfección propia y adecuada del hombre, que es la perfección cristiana de estado, que a todos exige el Divino Maestro, y consiste en el conjunto de operaciones del entendimiento y de la voluntad, movidos e informados por la misma gracia.
>
> 3—Nada hay para el hombre más apetecible, más importante ni más necesario que su propia vida, y como esta consiste en la vida espiritual o sobrenatural principalmente, debemos afirmar que es de absoluta necesidad para el hombre vivir la vida espiritual.

1. Ocupaban la presidencia en torno al Sr. Obispo abulense, todos los Superiores Provinciales de la Orden Carmelitana en España, el R. P. Vicario General de los Hijos del Corazón de María, los superiores provinciales de dominicos, agustinos, trinitarios y redentoristas, el Teniente Vicario General del Clero castrense, el Superior de la Casa profesa de la Compañía de Jesús en Madrid y el Director de «Razón y Fe».—Estas sesiones privadas comenzaron el día 2 de marzo.

2. Fué ponente D. Rafael G. Tuñón, Rector del Seminario de Madrid, y a falta de memorias presentadas, hizo él una excelente disertación.

4—En conformidad con los preceptos y consejos evangélicos y con la sana teología, puede reducirse principalmente la vida espiritual a las tres grandes virtudes, en decir de la Santa Doctora, a saber: *humildad*, *mortificación* y *caridad*; las dos primeras como fundamento y materia; la última como forma.

5—Este congreso reconoce con todo encarecimiento la importancia de fomentar cuanto sea posible los estudios ascético-místicos en los Seminarios y casas religiosas, tomando como guía seguro a la gran Doctora santa Teresa de Jesús.

Tema II.—1—La doctrina de santa Teresa es de indiscutible e imponderable utilidad para la piedad cristiana, como se desprende de la invocación litúrgica de la iglesia en el día de su festividad, es decir: «que seamos nutridos por el alimento de su celestial doctrina e instruidos en el afecto de su piadosa devoción.»

2—La misma conclusión se deduce de las cualidades o caracteres de su doctrina: solidez, orden, sinceridad y sencillez.

3—Es de suma conveniencia que se editen separadamente y se divulguen cuanto sea posible sus obras, principalmente: *Camino de perfección*, *aspiraciones*, *avisos y sentencias de la Santa*.

4—Se recomienda a los escritores de libros piadosos que esmalten sus obras con textos de la Sagrada Escritura, de los Santos y de nuestros místicos, en especial con textos de santa Teresa.

5—Se excita el celo de los señores censores de libros piadosos para que procedan con la mayor escrupulosidad en la censura de libros, que adolezcan de sentimentalismo, ya en su falta de solidez, ya en sus frases dulzarronas, sensibleras, empalagosas y vacías de sentido ascético.

> 6—Muy conveniente sería, que durante alguna de las misas más concurridas, si no hubiera otra ocasión más oportuna para ello, se explicara al pueblo el espíritu de la Iglesia, expresado en su liturgia, en contraposición a la molície, inmodestia, diversiones mundanas y demás vicios reinantes, tan opuestos a la piedad cristiana».

No era posible la discusión. Las conclusiones encierran el fundamento esencial de la doctrina teresiana y las cualidades generales de sus libros, y el Congreso las proclamó. Comienzan a señalarse los caracteres de la escuela. La perfección no consiste en contemplaciones místicas: la gracia y las virtudes serán el fundamento; la forma lo es la caridad. La humildad y la mortificación deben ser en la vida del espíritu el contrapeso del alma, que vuela a las alturas de la unión. Nada de misticismos sensibleros y empalagosos, apegados a los regalos y dulcedumbres del espíritu. El Congreso los condena, y es ese otro de los caracteres de la doctrina mística teresiana.

El medio por excelencia para adquirir esas virtudes y conservar la caridad del alma y aumentarla es, en la mente de la Madre Teresa, la oración. Es la puerta del Interior Castillo. Por eso trató enseguida de ella el Congreso Teresiano. Primero de la vocal. Era el objeto del tema segundo: *Oración vocal: Su utilidad y modo de practicarla según santa Teresa.* [1] Materia, quizá la de mayor utilidad práctica de todas las tratadas por el Congreso, y cuya aplicación

1. Hizo brillante ponencia el R. P. Constantino Bayle, S. I., y se presentaron dos *memorias*, una del R. P. Claudio de Jesús Crucificado, que se publicó en el *Mensajero de santa Teresa* t. IV y V., y otra del P. Ramón de la V. del Carmen, carmelita también.

debía de extenderse a todos los cristianos. Las conclusiones fueron breves y sustanciosas:

1.ª Es de suma conveniencia educar bien al pueblo en lo que es oración vocal, como trato con Dios de carácter tierno, suave, familiar, según lo enseña santa Teresa.

2.ª Medio apto para ello sería difundir el comentario teresiano del Padrenuestro; al que se añadirán, por vía de notas o preliminares, las advertencias de la Santa para rezar con provecho.

3.ª Procúrese, asimismo, infundir al pueblo el amor y preferencia por las oraciones litúrgicas y tradicionales en la Iglesia y en España, y singularmente la del Santo Rosario, devoción tan española y tan teresiana.

Nadie objetó a esto, que era la expresión de una de las primeras páginas de las *Moradas,* y que resume la mayor parte del *Camino de Perfección.* La oración vocal no consiste en meneo de labios. La santa Maestra nos dijo que siempre ha de ser con consideración. Ella reprobaba también la multitud de oraciones vocales, y decía con gracia: «De devociones a bobas nos libre Dios». Practicó desde niña el santo Rosario, y vió en el Padrenuestro, que comentó sublimemente en el *Camino de Perfección,* la oración vocal por excelencia, donde se pide cuanto necesitamos y debemos pedir a Dios. El Padrenuestro presta además materia riquísima para la oración mental.

De esta trataba el tema cuarto: *Métodos de oración mental: Métodos de santa Teresa.* [1] La importancia que tie-

1. Fué ponente el R. P. Gabriel de Jesús, C. D., y se presentaron seis memorias, cuyos autores fueron: El R. P. Francisco Naval C. M. F.; R. P. José Fernández, redentorista;

ne en la doctrina de la Doctora la meditación de la Pasión de Jesucristo, la necesidad y conveniencia de la oración mental en la vida del espíritu, los modos diversos de practicarla, todo se recogió en siete interesantes conclusiones:

1.ª Trabajar porque se introduzca la costumbre de tomar por materia de predicación la oración mental, modo y manera de hacerla.

2.ª Que los confesores, en vez de ciertos rezos, procuren imponer por penitencia, cuando lo juzguen prudente y oportuno, la de hacer un rato de oración mental sobre la Pasión de Nuestro Señor.

3.ª Recomendar a todos los que se dediquen a las obras de apostolado católico, que procuren antes hacer oración.

4.ª Trabajar porque no haya persona, entre las que frecuentan los Sacramentos, que no tengan su rato de oración y soledad al día, como enseña santa Teresa, y como lo practicó ella desde niña.

5.ª Que, para ello, cada cual use y se aproveche del método que mejor conviniere a su alma, como el de san Ignacio, fray Luis de Granada y otros; pero recomendando con santa Teresa dar más tiempo a los afectos y resoluciones que a las consideraciones y discursos.

6.ª Las personas que no han comenzado a meditar, para aficionarse a este santo ejercicio, es muy conveniente que lean con frecuencia las obras de san Alfonso M.ª de Ligorio, las de san Francisco de Sales y las de otros santos, que tratan de la materia, en especial las de santa Teresa.

R. P. Eugenio Escribano, Paul; D. Emilio González Presbítero de Madrid, Sor Margarita de J. M. y J. Misionera de la Sda. Familia, y una Religiosa adoratriz.

7.ª Las personas que por su natural, o por estar ya bastante adelantadas en la perfección, no se hallen bien con el método discursivo, pueden emplear el método que llaman de *Contemplación adquirida*, en una de sus dos formas recomendadas por santa Teresa, esto es: la de simple mirada afectuosa, o la de recogimiento interior, según la facilidad que en ello hubiere y el provecho que en ello se experimentare.

Se había tocado el punto delicado y la disputa surgió por necesidad. La afirmación de la contemplación adquirida sonó para algunos como una herejía mística, y faltó poco para que se repitiese el *blasphemasti* y se rasgasen las vestiduras. Era un golpe mortal a la escuela mística moderna, y allí había representantes de ella, que levantaron la voz contra aquello, que creían renovación de doctrinas molinosistas. Era para algunos la *contemplación adquirida* una desviación de la mística tradicional, desviación y corrupción nacida precisamente en el momento de bajar al sepulcro santa Teresa y san Juan de la Cruz. Eran—ya se ve—las eternas declamaciones de Saudreau, casi gastadas ya para aquellas fechas, pero que llegaron a rejuvenecerse por el ardor y entusiasmo con que las repetían sus discípulos españoles.

Sin embargo triunfaron el ardor y las razones de los que defendían la doctrina tradicional. Deshechos los argumentos de los que negaban la existencia de la contemplación adquirida, el congreso proclamó como doctrina de santa Teresa la existencia y el ejercicio de esa contemplación. Con esto se cerró la primera sesión privada.

La segunda y última prosiguió en la exposición de la

doctrina de la gran Reformadora. [1] Determinado ya su pensamiento acerca de la oración mental, y señaladas las dos formas de contemplación adquirida, que ella propone para aquellos que encuentran dificultad en el discurrir, el Congreso procedió a exponer la doctrina de la Maestra acerca de la infusa contemplación. Era objeto de los dos temas siguientes—quinto y sexto—concebidos en estos términos: *Contemplación; modo de disponerse a la contemplación según la Doctora de Avila—Utilidad de la contemplación y su eficacia en el incremento de las virtudes.* [2] Aquí se renovó la controversia sobre la contemplación adquirida, negada de nuevo por el ponente, que disertó muy largo sobre ello, y defendida por los discípulos de la mística Doctora. Se añadió además la disputa acerca de las relaciones de la infusa contemplación con la santidad, relaciones necesarias, en concepto de algunos Padres Dominicos, y sólo de utilidad y conveniencia relativa, según la interpretación de los Carmelitas. Triunfaron las razones de los últimos, y el Congreso lo proclamó en las siguientes conclusiones:

Tema V.—1.ª La contemplación infusa es la operación mística por excelencia.

2.ª Esta contemplación es el conocimiento experimental de las cosas divinas, producido por Dios sobrenaturalmente en el alma, y el estado de mayor proximidad y unión entre el alma y Dios, que en esta vida puede alcanzarse.

3.ª Consiguientemente es, en el orden de medios,

1. Se celebró el día siguiente, 3 de marzo, por la mañana.
2. Fué ponente el dominico Padre Albino Menéndez Reigada, y se presentó una memoria del Carmelita Rainaldo M.ª de san Justo.

el último ideal y como la última etapa de la vida cristiana en este mundo, en las almas llamadas a la unión mística con Dios.

4.ª El estado de la contemplación se caracteriza por el predominio creciente de los dones del Espíritu Santo, y por el modo sobrehumano con que por su medio se ejecutan todas las buenas acciones.

5.ª Como las virtudes encuentran su última perfección en los dones, y estos en la contemplación alcanzan su actuación perfecta, resulta que la contemplación es el camino ordinario de la santidad y de la virtud habitualmente heróica.

Así determinada la naturaleza de la contemplación infusa, el Congreso expuso el pensamiento de santa Teresa acerca de las disposiciones para ella, en estas cuatro conclusiones:

1.ª La contemplación infusa es un don de Dios, y solo como tal puede misericordiosamente alcanzarse.

2.ª Las disposiciones para la contemplación no son en sí mismas eficaces, sino en cuanto quitan estorbos y atraen la misericordia de Dios.

3.ª Las principales disposiciones para la contemplación son: el desasimiento de todo lo creado o pureza de alma, humildad, caridad verdadera y oración perseverante.

4.ª Siendo estas disposiciones accesibles a todos los estados, en todos ellos puede haber almas contemplativas.

Sobre la «utilidad de la contemplación y su eficacia en el incremento de las virtudes», fué recogida la doctrina de la Santa de esta manera:

Tema VI.—1.ª La contemplación es como el riego, con el cual crecen y engordan las virtudes y donde alcanzan su perfección.

2.ª En estas virtudes perfectas por obra de la contemplación, la gracia no es ya sólo el principio sobrenatural de nuestras buenas acciones, sino que, triunfante ya del todo, imprime a esas mismas acciones su propia modalidad sobrehumana.

3.ª En este estado de contemplación es donde desaparece por completo todo rastro de amor propio y vanagloria.

4.ª Por la contemplación es como se llega a que, muertos por completo a nosotros mismos, viva en nosotros solo Cristo.

Con esto quedaba fijado el pensamiento de santa Teresa acerca de la mística y del llamamiento a ella. La contemplación infusa, que es «la operación mística por excelencia», se caracteriza por la «operación sobrehumana de los dones». El Congreso la señala como medio para la perfección, no como la perfección misma; y aún en la razón de medio, no lo es único y necesario, sino sólo «en las almas llamadas a la unión mística». La contemplación infusa es un don de Dios. Al añadir el Congreso que las disposiciones del alma para ella «no son por si mismas eficaces, sino solo en cuanto quitan estorbos», afirmaba el carácter gratuito de la contemplación infusa, tan repetido por la Maestra en el *Camino de Perfección* y en las *Moradas*. Es otra de las doctrinas más constantes de nuestra escuela.

Unida a ella va la negación de la unidad de la vida espiritual. Por eso el Congreeo trató de ella inmediatamente. Era la materia del tema séptimo: *Unidad de la vida espiri-*

tual y grados de la misma según el libro de las Moradas. [1] Ardua materia, aún después de aprobadas las conclusiones anteriores, y que el ponente desarrolló con competencia de maestro. Negada la unidad de esa vida—no la unidad, que nace de la gracia santificante, que nadie niega, porque la gracia no es más que una específicamente—el Congreso aprobó cinco conclusiones, que definen el carácter del libro de las *Moradas*:

Tema VII.—1.ª La dirección espiritual teresiana sintetiza toda la tradición en sus tres grados esenciales de vías, *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*; siendo por otra parte, la más objetiva en la división de grados, que de ella hace la Santa, como basada en la observación directa y psicológica.

2.ª La dirección espiritual teresiana es la más completa, porque atiende no solo a los grandes estados espirituales, sino también a los pequeños estados intermedios, evolucionando sin saltos bruscos; y como el libro de las *Moradas* es el que mejor recoge todas las enseñanzas de la Santa, debe ser reconocido como el código típico de doctrina sobre la vida espiritual, y santa Teresa como la Maestra de verdadera espiritualidad.

3.ª La dirección espiritual teresiana no es una dirección teórica y de escuela, sino eminentemente práctica, porque no se contenta con la exposición de principios y averiguación de grados, sino que da mul-

1. Hizo el P. Evaristo de la Virgen del Carmen una magnífica ponencia, que ya se publicó en el *Mensajero de santa Teresa*, t. I. pág. 48 seqs.—Se presentaron tres memorias; de las cuales fueron autores el R. P. Arintero, que la publicó en la *Vida sobrenatural* 1923, el R. P. Claudio, y también la publicó en el *Mensajero*, t. 1, pág. 67 seqs., y el sacerdote belga Rodolfo Hoornaert, célebre escritor teresianista.

titud de consejos, propone medios, asigna peligros y tiene todos los matices de una dirección práctica.

4.ª El fin de la santa Madre al escribir las *Moradas* es declarar los diversos grados porque puede pasar un alma hasta llegar a las supremas manifestaciones de la vida mística, sin pretender explicar otros caminos posibles en la vida espiritual.

5.ª En las *Moradas* de la santa Madre se encuentran dos órdenes de fenómenos completamente distintos: unos en los que el alma se mueve así misma con la ayuda de la gracia; otros en que el alma es movida sobrenaturalmente por Dios. Los primeros debe procurarlos el alma a todo trance; los segundos sólo puede procurarlos indirectamente, con el ejercicio de las virtudes, particularmente el de la humildad.

Quiso establecerse también la autoridad, que tienen los Carmelitas Descalzos en la interpretación del pensamiento de la santa Reformadora—cosa ciertamente no muy necesaria, ya que está en la mente de todos por nacer de la naturaleza de las cosas, como lo demostró el ponente—pero la vivísima oposición de algunos dominicos, que agrió los ánimos de los congresistas, obligó al presidente a suspender la sesión, e impidió que se formulase entre las conclusiones. Por eso mismo, y transcurrido ya el tiempo, dejaron de proponerse las que negaban la unidad de la vida espiritual, aunque bien negada estaba en las conclusiones del tema anterior.

En cambio no hubo discusión alguna sobre el último tema: *Condiciones que debe tener el director y disposiciones del dirigido en orden al mayor fruto práctico de la dirección espiritual. Santa Teresa admirable ejemplo del fruto*

que puede sacarse de la acertada dirección de espíritu. [1] El Congreso proclamó sin contradicción ni discrepancia lo siguiente:

> **Tema VIII.**—1.ª Ningún confesor ni director espiritual debe ignorar el tratado *Praxis confessarii* de san Alfonso M.ª de Ligorio, donde está recopilada toda la doctrina mística y ascética de santa Teresa de Jesús, de san Francisco de Sales y del mismo san Alfonso.
>
> 2.ª La dirección espiritual es el camino ordinario trazado por la divina providencia para llevar las almas a la perfección. Las almas, que rechacen este medio, difícilmente o nunca la alcanzarán.
>
> 3.ª Supuesto el fundamento de la doctrina, el Congreso Teresiano nacional declara que la clave principal de la formación de los directores de conciencia y del aprovechamiento de los dirigidos consiste en que aquellos sepan bien orar y meditar, y enseñen a practicar bien el arte de la oración.

Con esto se dió por terminado el Congreso. Las conclusiones formuladas recogen la doctrina de la sublime Reformadora tal como la entienden sus hijos y discípulos inmediatos. [2] Nosotros hubiéramos deseado más concisión en esas fórmulas, y más casticismo a veces en la expresión, pero esto nada quita a lo que se busca en ellas. El pensamiento auténtico y genuino de la Madre ahí está brillando inextinguible, y cuantos quieran recorrer con paso firme

1. Fué ponente el docto P. agustino Jesús Delgado, y presentó una memoria, completa y hermosa el P. Amalio de san Luis Gonzaga, carmelita descalzo.

2. Publicó oficialmente las conclusiones el *Mensajero de santa Teresa* en su 1er número, marzo 1923.

las misteriosas Moradas de su *Castillo*, deberán hacerlo a la luz de estos principios proclamados por el Congreso teresiano. Los carmelitas respondieron a cuantas objeciones se hicieron a su doctrina, y dieron, triunfantes, al mundo, de una manera solemne y decisiva, su pensamiento en la interpretación de los escritos de la santa Madre Reformadora.

CAPITTLO XIII

En lo recio de la disputa

Se había dicho la primera palabra. El Carmelo habló por boca del Congreso, y sus doctrinas causaron claridad y quietud a algunos, inquietud y desconcierto a otros. Las luchas no cesaron. Pudiera decirse que algunas conclusiones fueron manzana de discordia, y los que allí no supieron oponer razones serias, se desquitaron después a su gusto en folletos y artículos de revistas.

Dos cuestiones, sobre todo, quedaron como señuelo y bandera de dos escuelas o bandos diferentes: la existencia de la contemplación adquirida y la unidad específica de la mística y la ascética. Ellas llenaron de tal modo las revistas, que vino a resultar enojoso ya tanta disputa sobre lo mismo, en la cual no se salía, ni por una parte ni por otra, de un círculo limitadísimo de argumentos, que se repetían sin descanso.

El portavoz desde este punto de la doctrina tradicional carmelitana fué el *Mensajero de santa Teresa y de san Juan de la Cruz*, fundado durante el Congreso teresiano y cuyo

programa fué principalmente «exponer el sistema místico de la escuela carmelitana teresiana». [1]

El primero que recogió algunos «ecos del congreso teresiano» fué el P. Evaristo de la Virgen del Carmen, que tan brillantemente había actuado en él. Fijóse el gran teólogo en la cuestión de la unidad, tema por él desarrollado en la asamblea, y dando a la experiencia y a la vida íntima toda la importancia, que tienen en estas materias místicas, proclamaba la inmensa autoridad de la interpretación carmelitana en el pensamiento de santa Teresa y de san Juan de la Cruz: «Tengamos presente—decía—que se trata de una cuestión eminentemente práctica, y que santa Teresa formó una Orden cuyo fin es la oración. Aun tratándose de cuestiones teóricas, vale mucho el haber tratado al Maestro para comprender su pensamiento, ¿cuánto más si el Maestro formase su vida y se tratase de asuntos prácticos? Según ésto la escuela carmelitana ha de tener un valor incalculable como intérprete de la Santa. Se ha dicho que el P. Tomás de Jesús fué el primero que introdujo doctrinas peregrinas y contrarias a la Santa. ¿No es temeraria, por demás, semejante acusación, tratándose de un varón tan sabio y tan santo? ¿Y le habían de haber seguido tan unánimemente aquellas figuras del Carmelo reformado, tan ilustres por su virtud como por su ciencia? Salir con que la verdadera tradición teresiana se conserva solamente entre las monjas carmelitas, además de ser grave injuria para los religiosos, es una salida inútil». [2] Los Carmelitas—decía al-

1. *El mensajero de santa Teresa*, (publicación mensual) pág. 1, 15 Marzo 1923).
2. *Mensajero de Santa Teresa*, t. 1, pág 48-51.

gunos meses después—amamos, reverenciamos, tenemos como intangibles no solo las palabras sino hasta una coma de los escritos de nuestra Madre santa Teresa y de nuestro P. San Juan de la Cruz; y puesto en una balanza el último y más pequeño de los puntos, que salieron de sus plumas, y en otra todos los magistrales libros, que nos dan sobre mística ciertos teólogos de nuestros días, nos costaría muy poco decidirnos en la elección; y, de hundirse algo en el olvido, sabríamos muy bien a qué atenernos». [1]

A los pocos días del Congreso publicaba el P. Claudio su magnífica memoria sobre «la unidad de la vida espiriritual y grados de la misma según el libro de las Moradas», uno de los trabajos más sólidos que conocemos sobre esta discutida materia, y que había ejercido notable influencia en las conclusiones del Congreso teresiano. Se niega, por de contado, esa unidad, después de una demostración perfecta, y con ella, consecuencias como el deseo de la infusa contemplación. [2] Sobre este deseo, y vindicando a san Alfonso de Ligorio, maltratado por el P. Arintero como corruptor de la doctrina teresiana, escribió también por aquellos días el P. Francisco Naval, a quien ya conocemos por su *Curso de Ascética y Mística*, [3] y disertó también en favor de la unión activa de las Quintas Moradas, malamente negada por místicos modernos. [4]

Mientras así propugnaban los carmelitas y otros que no lo eran, la mística tradicional proclamada en el Congreso,

1. *Mensajero de santa Teresa*, pág. 178.
2. *Ibid.*, t. 1, pág. 67 seqs.
3. *Ibid.*, t. 1, pág. 98-102.
4. *Ibid.*, t. 1, pág. 193 seqs.

el P. Carro, uno de los dominicos, que a él concurrieron para defender las doctrinas francesas, preparaba un largo artículo contra la contemplación adquirida: «¿Hay más de una contemplación?», preguntaba en *Ciencia tomista* en los últimos meses de 1923. Recordaba el docto dominico las discusiones del Congreso Teresiano, y negaba la oportunidad de la discusión en tales asambleas. «Las palabras *contemplación* y *adquirida*—concluía el P. Carro, después de exponer con claridad y nobleza la cuestión—no pueden ir juntas». Y lamentaba el articulista confusiones, que no existen en los místicos, mientras confundía él la definición de la contemplación infusa con la de la contemplación adquirida, para deducir que la doctrina de los Maestros sobre la contemplación no puede convenir a la contemplación adquirida. ¡Cómo iba a convenir si el P. Carro copiaba las descripciones de la infusa! [1]

Pero este artículo, escrito y todo con marcado sabor de polémica, no excede los límites de la educación y buena crianza. El P. Carro, aunque joven, dió muestras de serenidad y de templanza en la disputa.

Eso hubiéramos deseado en el P. Arintero, que arremetió con ímpetu desbordado contra la *inanidad de la contemplación adquirida* y sus defensores. [2] No hay que dudar de la buena fe y santo celo, que movió al Padre en la redacción de estos artículos. Pero lamentamos que las palabras fuesen más allá que las sanas intenciones del autor y quisiéramos poder prescindir de este escrito para honor y gloria de aquel ejemplar dominico. No busquemos

1. *Ciencia tomista*, 1923 sept.-oct. pág. 186-216.
2. *Ibid.*, mayo-junio 1924, pág. 330-349.

èn esas páginas, escritas en el ardor de la disputa, la imágen de su espíritu sencillo y bueno.

Lamenta los «grandísimos daños, sin ningún beneficio, de la contemplación adquirida», que él llama «novedad peligrosa, que lleva derecha al quietismo», «patrocinadora de los mayores desaciertos, en que pudo incurrir la decadencia mística», «famoso invento», «desdichada contemplación», «novedad más que sospechosa», «famoso invento» (otra vez), «bobería», «desgraciada invención» (y van tres) y otras lindezas semejantes. [1] Confiesa que escribe «para ver si de una vez se destierra de los tratados de vida espiritual esa denominación en mala hora introducida», y trata con increible e irrespetuoso desahogo al venerable Tomás de Jesús, en el cual y en sus discípulos yo no sé qué gigantes de aspados brazos llegó a ver el autor de las *Cuestiones místicas* en sus últimos años.

«Estos peligros—escribe—comenzaron con el mismo Tomás de Jesús, que fué quien tuvo la triste suerte de poner en boga tan desdichado nombre... con que inició un fatal movimiento de decadencia espiritual y una lamentable rotura con la verdadera tradición». El P. Arintero repite esto hasta el fastidio; quizá se daba cuenta de que no lo probaba: «Lo que hizo (Tomás de Jesús) fué romper de lleno con santa Teresa y san Juan de la Cruz y con la verdadera y primitiva tradicción carmelitana, conservada en su pureza hasta el venerable P. Juan de Jesús María». El Padre dominico olvidaba que Juan de Jesús María y Tomás de Jesús fueron contemporáneos.

1. *Ciencia tomista* etc... pág. 333-349.

Los que leyeron este primer artículo, tan lleno de graves e injuriosas afirmaciones, esperaban la prueba de ello en el segundo, porque en el primero no existía. Pero el segundo se redujo a lo mismo.[1] Adulterando un texto de Dudon—torpeza que le reprendió gravísimamente desde Roma el jesuita Guibert, profesor de mística en la *Gregoriana* - dice el P. Arintero que el quietismo nació de las obras de algunos carmelitas, discípulos de Tomás de Jesús; que fué patrocinado por ellos y que hubo muchos quietistas en el Carmelo. Sigue diciendo que los que no pensamos como él no tenemos el espíritu Carmelitano, que somos hijos espúreos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, y que con esa doctrina de la contemplación adquirida «el Carmelo iba convirtiéndose en erial.»[2]

Ante tales injurias al Carmelo, el P. Conrado de san José tomó la pluma y escribió, en un momento de justísima indignación, su *Réplica inaplazable.*[3] «A pesar de que como hijo de mi gran madre la Religión Carmelitana, que ha sido vilipendiada en las páginas de cierta revista, he sentidos bruscos encabritamientos de nervios y recias bofetadas de sangre al leer tanta injusticia... quiero, al empezar este artículo-contestación, retirar toda palabra ofensiva y que no obre de acuerdo con los imperativos de la caridad. Solo temo que los desplantes y mala fe, que descubro en su lectura, me hagan perder la serenidad y el comedimiento que para mí quisiera; esto no obstante tendré para las apreciaciones muy dura y acerba crítica.»[3] Por estas frases con

1. *Ciencia tomista*, julio-agosto 1924, pág. 5-27.
2. *Ibid.*, pág. 13.
3. *Mensajero de santa Teresa*, t. 2, pág. 241.

que comienza la *Rèplica* puede juzgarse del estilo de toda ella. El autor se dejó llevar un poco del ímpetu primero de la indignación causada por la lectura de aquellos descomedidos artículos, y cayó, aunque fuese en justa defensa, en la forma, que él condenaba en su adversario.

El P. Conrado insiste, sobre todo, en protestar contra la especie arinteriana de que los Carmelitas no poseemos ni el espíritu ni la doctrina de nuestros sublimes Reformadores: «¿Estamos mancillados los Carmelitas Descalzos—decía—; nos hemos separado de la doctrina de nuestros santos Padres Teresa de Jesús y Juan de la Cruz; hemos roto con la doctrina tradicional? Si así es, todos los ríos no bastarían para lavar nuestra mancha y tendrían que borrarnos como corporación.» [1]

El P. Claudio recibió los desplantes del P. Arintero con perfecta serenidad, y suplicó al Director de *La ciencia tomista* un lugar en sus páginas para contestar al místico dominicano. Pero esto—no sabemos por qué—le fué negado. Algunos pensaron que fué por temor de una derrota cierta. Ello es que el P. Claudio vió negada su justísima exigencia, y comenzó su refutación en *El Monte Carmelo*, donde publicó varios artículos, notables por la doctrina y más todavía por el comedimiento, tan difícil de guardar en aquellas circunstancias. [2] Tan comedidos son, que pudieran tacharse de frialdad, si no supiéramos que toda cautela era poco en aquellas vivísimas controversias. Sin una expresión dura, con frases de elogio y de bien querencia para el

1. *Mensajero de santa Teresa*, t. 2, pág. 244.
2. *El Monte Carmelo*, 1924, pág. 499 seq.

adversario, el místico carmelita fué refutando las principales proposiciones del místico dominicano, que no supo qué contestar.

Sin embargo el P. Arintero siguió con su tema, y mientras el P. Claudio le refutaba en *El Monte Carmelo*, él escribía en *la Ciencia tomista* sobre las *Incoherencias y fantasías peligrosas en la contemplación adquirida.* [1] Allí repitió lo de siempre: que el Carmelo ha perdido su doctrina tradicional; que la contemplación adquirida lleva derecha al quietismo, y se encarniza sobre todo, con el venerable P. Tomás de Jesús, cuyo tratado *De contemplacione acquisita* califica de «famoso y más que fantástico, de frases tan retumbantes como hueras, llenas de promesas y vacías de sentido, cuando no tan desatinadas, tan incoherentes y tan fuera de toda razón y lógica, como es difícil hallar en ningún otro libro, que de espiritual presuma.» [2] ¡Ni que se tratase de una obra de Lutero! Hace aspavientos de que diga el P. Tomás que puede ser objeto de la contemplación adquirida el misterio de la Santísima Trinidad, y exclama con bien poco gusto: «¡Pues ya habrá que apretar bien los tornillos y forzar a ese tinglado de contemplación activa!» [3] Y el místico dominicano no se harta de repetir hablando del venerable autor *de Contemplatione divina*, que «induce al más refinado quietismo», que «él fué ciertamente quien inició ese tristísimo período de decadencia espiritual, que desgraciadamente aún subsiste»; que «al buen P. Tomás en sus ya últimos años se le clavaron en la cabeza tan des-

1. *Ciencia tomista*, noviembre-diciebre 1924, pág. 332-356.
2. *Ibid.*, etc... pág. 350-351.
3. *Ibid.*, pág. 351.

astrosas y antiteresianas ideas», que defendió «con tan ciego y obstinado empeño», en esa obra «en que parece como si se notaran síntomas de una cabeza ya muy gastada.» [1]

Para contrarrestar estos irrespetuosos insultos al venerable y sapientísimo carmelita español, una de las preclaras figuras de los comienzos de la Reforma carmelitana, escribió el P. Claudio una serie de artículos sobre la *verdadera doctrina de nuestro V. P. Tomás de Jesús sobre la contemplación adquirida.* [2] Depuesto todo espíritu de polémica, aunque haciendo al principio una clarísima alusión al P. Arintero, este trabajo es llanamente expositivo. El autor sigue ante todo el tratado *De contemplatione acquisita*, tachado, con increible ligereza, de herético por el místico dominicano, y hace una hermosa síntesis de sus salubérrimas doctrinas.

Pero la más completa, sazonada y amena refutación la recibió el P. Arintero en la *Carta abierta sobre la contemplación adquirida*, que le dirigió el P. Juan Vicente, misionero apostólico. [3] Medio en bromas, medio en veras, el Padre Juan Vicente le fué poniendo los puntos sobre las íes, notando en su adversario la mala costumbre de adulterar los textos, que cita, quitando o poniendo palabras, que mudan sustancialmente el sentido, partiendo de principios falsos y asestando sus tiros a no sé qué entidad de escuela pseudoteresiana, que no existía más que en la imaginación del autor de las *Cuestiones místicas*. Pero el P. Juan Vicente no solo defiende a Tomás de Jesús; procura también

1. *Ciencia tomista*, pág. 352, 353, 354.
2. *Mensajero de santa Teresa*, 1924, pág. 378 seqs.
3. *Carta abierta sobre la contemplación adquirida*, Pamplona 1925.

estudiar directamente a san Juan de la Cruz y a santa Teresa para oponer la genuina interpretación de su enseñanza a la arbitraria dada por el P. Arintero. «Soy carmelita, gracias a Dios—decía el venerable misionero—pero no soy discípulo de Tomás de Jesús. No me he formado en sus libros, si es que estoy formado en alguno. Mi asidua lectura, estudio y formación en mis ya largos años de vida espiritual, ha sido en los libros, siempre viejos y siempre nuevos, siempre propios y siempre únicos de nuestros Padres santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. En la Santa he procurado modelar el corazón; en el Santo he buscado luces del entendimiento. Mucho, poco o poquísimo, cuanto soy, de ellos soy, como debe ser todo carmelita descalzo, puesto que para nosotros escribieron ambos. Como la práctica de la meditación y de la contemplación toca al entendimiento, es en el Santo donde principalmente he aprendido lecciones directivas, que en ningún otro libro he hallado tan claras» [1] Y el autor entona un himno a la fe, después de haber expuesto la doctrina del místico Doctor. En una sustanciosa *postdata* evidencia el empeño del P. Arintero por acomodar los textos teresianos a sus teorías, adulterándolos, como acostumbra, con supresiones o añadiduras esenciales, y dando tormento a las palabras. ¡Qué fina y delicada sátira la del P. Juan Vicente en muchas páginas de este opúsculo! Y ¡cómo contrasta con el mal gusto y peor forma de las declamaciones de su adversario contra la Reforma de santa Teresa!

El P. Ignacio Reigada se metió a abogado del P. Arin-

1. *Carta abierta*, pág. 33.

tero, y contestó a la *Carta* del P. Juan Vicente con un folletín titulado *La contemplación adquirida y la escuela pseudoteresiana.* [1] El autor repite muy aumentadas todas las acusaciones de su *Maestro,* al cual dejó muy atrás en eso de incorrección de formas, insultos y chistes soporíferos y de refectorio, de tan mal gusto como estos, que se leen ya en el prólogo: «Para hacer—dice—un análisis minucioso de cuanto en dicha *Carta abierta* se contiene, necesitaría un libro de no pequeñas dimensiones; mas no me propongo cazar mosquitos, porque sería meterme en un enjambre; ni siquiera ratones, que saltarían varios en cada página; sino únicamente gazapos, y gazapos de bulto, que intentan minar el sólido y florido campo de la teología mística y el buen nombre de mi esclarecido maestro el P. Arintero.» ¡Linda figura la de un «profesor de teología», (como tiene buen cuidado de llamarse en la portada) cazando ratones y gazapos en el campo de la mística! Y luego llama al Padre Juan Vicente pelagiano, molinosista, begardo, y hereje condenado por los Concilios Tridentino y Vaticano. Es, en fin, este escrito un verdadero *pamphlet* de los de peor ley, que se cae de la mano, como dijo el P. Guibert desde Roma. [2]

Tales escritos no merecen contestación, y fué mucho honor para éste, el que el P. Claudio le dedicase un breve artículo en *el Monte Carmelo.* [3]

Mientras así se discutía en revistas y folletos, convertida, a veces, la polémica en ataques personales, los enemi-

1. *La contemplación adquirida y la escuela pseudoteresiana,* Salamanca 1925.

2. «Je n' insisterai pas sur cet écrit qui est avant tout un écrit de polémique et de polémique vraiment trop personnelle et souvent blessante». *Revue d'ascetique et de Mystique* 1926, pág. 208.

3. *El Monte Carmelo,* 1925, pág. 499 seqs.

gos de nuestra doctrina trabajaban en secreto en los locutorios de las carmelitas por ponerlas en desacuerdo con las doctrinas defendidas por los descalzos. Cuando no podían acercarse personalmente, enviaban revistas y folletos en abundancia: «¿Qué haremos Padre,—escribía una monja carmelita a un religioso de su Orden—ante la invasión de revistas y folletos, que nos mandan gratuitamente, con doctrinas contrarias a nuestra santa Orden?» [1]

Para contrarrestar estos bajísimos enredos urdidos en la oscuridad, escribía el P. Evaristo largamente sobre el espíritu carmelitano. El autor se colocó en un terreno firmísimo, donde no podía ser atacado por los de fuera, y fué señalando con tino las intromisiones de los extraños en cuestiones *de re doméstica* [2] En otro estilo, en el puramente expositivo y doctrinal, escribió sobre *lo pasivo y lo infuso en la contemplación*; estudio notable, que revela el talento filosófico del autor, y la clave para resolver aparentes contradicciones en los místicos. [3]

Al mismo tiempo el P. Gabriel de Jesús, que había escrito, al descuido, un articulo en *La vida sobrenatural*, muy aprovechado después por los patrocinadores de la unidad de vías, se desdice en el *Mensajero de santa Teresa*, negando, sin ambajes, el carácter universal de la mística y pronunciándose abiertamente por la doctrinal tradicional carmelitana. [4] El P. Eugenio de san José, uno de los que

---

1. *El Monte Carmelo*, 1924, pág. 214, nota.
2. *Ibid.*, 1923 pág. s. 572—*Ibid.*, 1924 pág. 54, 213, 267, 363, 546.—*Ibid.*, 1925, pág. 170, 371, 419, 465. Algunos de estos artículos les recogió en un opusculito titulado *Las hermanas de Betania.*
3. *Ibid.*, 1925, pág, 547—*Ibid.*, 1926, pág. 8, 57, 112.
4. *Mensajero de santa Teresa*, 1924, pág. 85 seqs.

con más serenidad y competencia ha intervenido en las controversias místicas, procura precisar el concepto genuino y tradicional de la escondida ciencia, profundamente alterado por escritores modernos; [1] y estudiando las mutuas relaciones y diferencias, que existen entre ascetismo y misticismo, concluye que no ha de establecerse la distinción a base del modo connatural, propio de los ascetas, y el ultraconnatural, propio de los místicos; porque la mística —dice—está reducida a la oración, mientras la ascética se extiende a todas las acciones del hombre. Por eso sólo el don de sabiduría y acaso los de entendimiento y ciencia atañen a la mística, obrando todos los demás en la ascética. [2] Afirma, por esto mismo, la existencia de dos órdenes de vías purgativas, iluminativas y unitivas, que pueden ir paralelas, aunque lo ordinario sea que las del orden místico comiencen en la última del orden ascético; [3] caracteriza, finalmente, la mística por el modo de obrar divino, sobrehumano y ultraconnatural, y señala como constitutivo de ella el predominio de los dones, que producen la infusa contemplación. [4] El P. Rainaldo M.ª de san Justo negaba que fuese la oración mística el fin obligatorio de la Orden Carmelitana; [5] el P. Claudio esclarecía magistralmente el texto del *Camino de Perfección* sobre el llamamiento a beber el *agua viva*, materia muy estudiada y discutida en este tiempo, [6] y finalmente el ilustre P. Florencio denunciaba la

1. *Mensajero*, 1924, pág. 419 seqs.
2. *Ibid.*, 1925, pág. 3 seqs.
3. *Ibi* '. 1925, pág. 43 seqs.
4. *Ibid.*, 1925, pág 162. seqs.
5. *Ibid.*, 1924, pág. 81.
6. *Ibid.*, 1924, pág. 2 seqs.

tesis racionalista de Baruzi sobre san Juan de la Cruz, impugnando sus erróneas apreciaciones críticas, después de haber deshecho la aparatosa hipótesis del benedictino Chevalier sobre la interpolación de las obras y de las doctrinas del sublime místico español. [1]

En resumen: fué un resurgir glorioso de la ciencia carmelitana al sentir el ataque de enemigos más o menos encubiertos. Como en otro tiempo se negaron nuestras tradiciones históricas, se negaban ahora las doctrinales, y del Carmelo salieron los adalides y campeones de esa gloriosísima cruzada. Pero no lucharon sólo los nuestros. A su lado se pusieron otros, cuyos nombres recoge con cariño nuestra historia, así como tiene que consignar con pena cómo algunos de los nuestros se pasaron al otro bando.

1. *Mensajero*, 1925 pág. 27, 64, 93 etc... *Ibid.*, 1923. pág. 170, 234, 323 etc...

CAPITULO XIV

Las controversias fuera de España

La discusión no se redujo a España. El Congreso tuvo resonancia universal, y los que fuera de nuestro suelo estudiaban los problemas de la vida espiritual recibieron alborozados sus decisiones, como expresión de la anhelada interpretación carmelitana del pensamiento de santa Teresa en las cuestiones controvertidas. Aún los que no pensaban como nosotros respetaron las conclusiones, y, lejos de impugnarlas como aquí se hacía, procuraron acomodarlas a su doctrina, y confirmar con ellas sus opiniones particulares. [1]

La controversia se mantuvo allí, casi siempre a mayor altura y más serena que en España. Los franceses guardaron en esto, como en todo, su bello y envidiable instinto

---

1. Tal fué el noble empeño de la *Vie spirituelle*. Publicó, traducidas al francés, las conclusiones de los temas V, VI y VII, y después de la que trata de la contemplación adquirida añade: «Esta conclusión identifica, como nosotros lo hemos hecho aquí muchas veces, la contemplación adquirida con la oración adquirida de recogimiento descrito en el *Camino de perfección*, cap. 28. También hay que notar—proseguía—que las conclusiones del Congreso puestas bajo el título *Contemplación* tratan todas de la contemplación infusa. Esto es reconocer que esta es la única contemplación propiamente dicha, como hemos enseñado aquí. Las conclusiones relativas a este sujeto coinciden con lo que nosotros hemos enseñado como doctrina tradicional.» *La vie spirituelle* juillet 1923, pág. 484.

de fina delicadeza, y nunca sonaron palabras fuertes, tan impropias, sobre todo, en controversias místicas.

A penas publicadas en España las conclusiones, salía de las prensas francesas un autorizado comentario: Las *Réponses aux controverses de la Presse... aprés le Congrés Carmélitain de Madrid*, del filósofo Farges. [1] Tanquerey, el gran teólogo francés, le escribía entusiasmado: «Os felicito por haber publicado y comentado las conclusiones del Congreso carmelitano de Madrid sobre la contemplación. Porque es en la Orden de los Carmelitas donde se ha conservado la interpretación más auténtica de las doctrinas espirituales de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, y era importantísimo conocer esta interpretación. [2] Alberto Farges replicó a Garrigou Lagrange sobre la necesidad de las ideas infusas en la infusa contemplación, necesidad que niega el autor de los *Phénomènes mystiques*, afirmando la de las especies, cosa bien distinta, dice él, y contestó también al P. Picard, S. J., sobre la aprehensión inmediata de Dios en la contemplación mística. Defendía el místico jesuita que esa aprehensión inmediata de la presencia de Dios en nuestras conciencias se obra naturalmente, aunque de una manera oscura, por la virtud intuitiva de la humana inteligencia, sin medio alguno psicológico y sin auxilio sobrenatural, y Farges replica que no es la inteligencia humana la que descubre a Dios naturalmente sino Dios quien de una ma-

1. Autour de notre livre «Les phénoménes mystiques».—Reponses aux controverses de la Presse, par Mgr. Albert. Farges 2^{e} série—Paris 1923, pág. 37 seqs.

2. «Vous avez bien fait de publier et de commenter les *Conclusions* du Congrés Carmelitane de Madrid sur la contemplation. C' est dans l' Ordre des Carmes que s' est conserveé l' interpretation la plus authentique des doctrines spirituelles de S^{e} Thérése et de S. Jean de a Croix, et il étai important de connaître cette interprètation». *Ibid.*, p. 3.

nera sobrenatural se manifiesta al alma sobrenaturalizada, por más que tenga naturalmente una capacidad radical para esa aprehensión. [1] Y el autor hace resaltar que el Congreso Carmelitano, al definir la contemplación infusa como «un conocimiento experimental de las realidades divinas, producido por Dios sobrenaturalmente en el alma», proclama la *sensación espiritual de lo divino* como el constitutivo formal de la mística, del cual nace el «sentimiento de la presencia de Dios», nota característica de la contemplación infusa. [2] El Congreso—añade el clarísimo escritor—no ha dicho en sus conclusiones, tan estudiadas y tan precisas, que ese conocimiento sea casi-experimental, como de un objeto ausente y conocido por inducción solamente, sino conocimiento verdaderamente experimental. [3]

También se apoya Farges en las conclusiones del Congreso Carmelitano para negar la necesidad de la infusa contemplación en orden a conseguir la santidad: «El Congreso—decía el insigne filósofo a sus adversarios—habla siempre de la utilidad de la contemplación para conseguir la santidad, pero nunca habla de su necesidad. Proclama que la contemplación es de hecho la vida ordinaria para la virtud habitualmente heróica o sobreeminente, pero no dice que sea vía necesaria. Por el contrario hace la reserva para «las almas, que son llamadas a la unión mística con

1. *Réponses*, 2^e^ série, pág. 25, seqs.

2. «Or le Congrès n' hésite pas, et dès les primières lignes il proclame que la Contemplation est avant tout... *la connaissance expérimentale des choses ou réalités divines, produite par Dieu surnaturelement dans l' âme,* formule équivalente á la *sensation spirituelle du divin...* De cette sensation de l' action divine en nos âmes vient le *sentiment de pésence,* note caractéristique de la contemplation». *Réponses*, pág. 44.

3. *Reponses*, pág. 45.

Dios» porque no todas son llamadas por las vías pasivas a la perfección». [1]

En el mismo pensamiento andaba el P. Guibert. Insistiendo sobre la influencia de los dones del Espíritu Santo en la contemplación infusa, llegaba a esta conclusión: «La contemplación infusa no es ciertamente un camino anormal, ni siquiera en el sentido de extraordinario; es una vía perfectamente normal, pero no es la única vía normal de la santificación». [2] Y el místico jesuita distinguía tres especies de intervención del Espíritu Santo en la contemplación, que determinan otras tantas especies de contemplación, de las cuales es la primera la adquirida. El P. Guibert la explicaba por el primer modo de esa triple operación, que se realiza cuando la acción mediata o inmediata de Dios en el alma se limita a hacerla entender más vivamente y con mayor penetración una verdad de fe y a reforzar la inclinación, que la lleva a su Creador. La consecuencia de esto – añadía el ilustre profesor de la Gregoriana—será dar a los actos de la inteligencia y de la voluntad, producidos por el alma bajo esa influencia, una intensidad y una facilidad particulares. Y así tendremos, entre las causas, que hacen al alma pasar de la oración discursiva a la contemplativa, al mismo tiempo que factores puramente psicológi-

---

1. «Le Congrés parle toujours de l' utilité de la Contemplation pour atteindre la sainteté, et jamais sa necessité. Il proclame qu' elle est, de fait, la voie ordinaire au moins de «la vertu habituellement héro que» ou suréminente, mais nullement la voi necessaire... mais remarqons bien cette réserve: «dans les âmes qui sont appelées á l' union mystique avec Dien», car toutes ne sout pas appelées á la perfectión par les vois passives.» *Réponses* pág. 50.

Farges llevó igualmente las doctrinas del Congreso a la segunda edición de su gran obra: *Les phénomènes mystiques*, y puso sus conclusiones como base de *«Las voies ordinaires de la vie spirituelle.*

2. *Revue d' ascetique* etc... 1294, pág. 32.

cos, una intervención de Dios, que sobrepasa lo que hubieran producido esos factores dejados en sí mismos; tendremos por consiguiente un elemento infuso». [1]

Tan desfigurada les pareció a algunos esta concepción de la contemplación adquirida, que un escritor español de la escuela moderna la miró como una negación de su existencia y la citó en ese sentido. [2] Pero el P. Guibert protestó de esta mala inteligencia de su doctrina, afirmando que la contemplación adquirida, que él explicaba, es la enseñada por los teólogos carmelitas. [3] Y el autor califica de verdadera injusticia (*une vraie injustice)* el empeño de aquellos, que se esforzaban por hacer responsables del quietismo a los Carmelitas del siglo XVII, que defendieron la contemplación adquirida:

Séame permitido—decía amargado el sabio jesuita—manifestar con cuánta pena vemos ese afán del P. Arintero por probar, con la mejor fe del mundo, sin duda, que el quietismo deriva de esta doctrina carmelitana de la contemplación adquirida. Y si cita a Dudon cuando dice que Petrucci ha sacado su quietismo de José de Jesús María, ¿por qué omitir lo que Dudon añade, que fué por una mala comprensión del hereje, falto de teología? Y si se dice que el P. Domingo de la Santísima Trinidad aprobó la *Guía*, por qué no añadir que fué uno de los seis teólogos, que examinaron el libro, que salió con el *imprimatur* del Maestro del sacro Palacio, que el era dominico Capizucchi? [4]

---

1. *Revue d' ascetique et de mystique*, 1924, pág .8-9.
2. *Ciencia tomista*, 1924, pág. 26.
3. *Revue d' ascetique et de Mystique*, 1925, pág. 73. note.
4. *Revue d' ascetique et de Mystique*, 1925, pág. 73, note.—El año siguiente condenaba igualmente el P. Guibert el empeño de probar la unidad de la vida espiritual con cartas de

El P. Guibert estudió también la cuestión del llamamiento a la mística en dos interesantes artículos. En ellos procura determinar la divergencia doctrinal, que sobre esta cuestión existe entre los teólogos, la trascedencia de esta cuestión para lo esencial de la vida interior, la posibilidad de resolverla acudiendo a la tradición, y la causa del ardor con que se discute actualmente. [1] El docto profesor afirma la divergencia real de los teólogos. Porque no tratan—dice—de casos excepcionales, sino de la posibilidad de llegar normalmente a la alta santidad con la ayuda de la contemplación infusa o sin ella. [2] Pero niega abiertamente que esta discusión toque algún punto esencial de la vida espiritual. Con contemplación infusa o sin ella, esperándola o sin esperarla, nuestra orientación interior debe quedar la misma, porque esto no afecta ni al fin, ni a los fundamentos esenciales, que son la gracia y la caridad. [3] La tradición—añadía—está por determinarse en este punto, y muchos de los testimonios aducidos por una y otra parte carecen totalmente de eficacia. [4] Tengamos, pues, la paciencia de estudiar detenidamente estas difíciles cuestiones y no creamos resolverlas de una vez, y, sobre todo, no apasionemos a las almas, que dirigimos, por una teoría determinada, cuyo conocimiento nada importa en bien de

---

monjas carmelitas, francesas y españolas: «A estas cartas—decía el director de *Revue*,—podrían añadirse otras muchas en contra, pero juzgo perniciosísimo este proceder y nos ha producido malísima impresión la obra del P. Arintero: *Verdadera mística tradicional*, donde se sigue este método». *Revue* etc... 1926, pág. 204.

1. *Revue d' ascetique*, etc... 1927. pág. 225 seqs.
2. *Ibid.*, pág. 338.
3. «La divergence doctrinale constatée entre partisans et adversaires d' un appel universel des âmes chétiennes a la contemplation infuse, ne porte pas, dans ce qu' elle a de réel sur un point essentiel de la vie spirituelle.» *Revue* etc... 1927, pág. 248.
4. *Ibid.*, pág. 347.

la práctica de la perfección y puede, en cambio, perjudicarla. [1]

Al mismo tiempo el P. María-José se hacía en Francia eco de la doctrina de sus hermanos los carmelitas de España, que «es verdaderamente la tierra de promisión—decía él—para la propagación de la Reforma del Carmelo». Y el venerable religioso traducía y propagaba con intenso cariño desde las páginas de sus *Etudes Carmelitaines* las conclusiones del Congreso teresiano, que «hará época—decía—en la historia de la teología mística, a causa de su incontestable autoridad». [2] El P. María-José señala a continuación «el peligro de ciertas opiniones místicas modernas». [3] El autor alude a la de una vocación universal a la contemplación infusa.

Unos meses después insistía sobre la misma idea y señalaba con precisión las esenciales diferencias, que existen entre la ascética y la mística: «La cumbre de la santidad consiste en la perfecta conformidad con la voluntad de Dios. Para llegar aquí hay dos caminos: la vía ascética y la vía mística. Entre ellas hay una diferencia esencial: en el ascetismo todo depende de nuestros esfuerzos, ayudados de la gracia y de los auxilios ordinarios del Espíritu Santo; en la mística el alma se ha pasivamente bajo la moción del Divino Espíritu; la una es común, la otra del todo sobrenatural. [4] A esto van añadidas todas las consecuencias

1. *Ibid.*, pág. 360.—En 1926 comenzó a publicar el P. Guibert su *Theologia Spiritualis ascetica et Mystica*. Pero aun no ha salido más que el fasciculo 1, que contiene la introducción. En ella no se tocan las cuestiones controvertidas.
2. *Etudes Carmelitaines*, 1924, pág. 86-87 seqs.
3. *Ibid., Ibid.*, pág. 97 seqs.
4. *Ibid.*, 1924, pág. 289-291.

lógicas: la contemplación infusa no es necesaria para la salvación, ni para el pleno desarrollo de la vida espiritual; no es coronamiento de la vía ascética, porque puede esta llegar por sí misma a la más alta perfección; no hay llamamiento universal para todos los cristianos a la contemplación infusa; los santos no son necesariamente místicos: todo esto lo proclamaba el sabio director de los *Estudios Carmelitanos* de una manera precisa y con una concisión que se acerca a lo sentencioso. Pudiera decirse que es su profesión de fe en los dogmas de la escuela mística carmelitana. [1]

Mientras tanto en España y fuera de ella seguía siendo objeto de vivas discusiones la contemplación adquirida, y el P. María-José, que a mediados de 1924 escribía: «Gracias a Díos, se ha hecho luz y la contemplación adquirida no tiene ya apenas contradictores», tuvo que tomar de nuevo la pluma e insistir sobre esa que él pensó cuestión ya resuelta. [2] Y allí donde veía un peligro, una desviación del espíritu y de la doctrina tradicional carmelitana, allí corría él a remediarlo, aunque tuviese que repetirse tantas veces como los adversarios repetían sus argumentos o sus vanas declamaciones. No importaba que la afirmación viniese de hermanos suyos de hábito. Como no fuese conforme con ese ideal de la doctrina de la Orden, que él llevaba hermosamente grabado en el alma, el P. María-José vuelve a sacar sus razones y sus testimonios tomados de las fuentes

1. *Etudes* etc... 1924, pág. 292 seqs.

2. *La contemplation acquise est enseignée á leurs disciples par S. Jean de la Croix et par S^te Therese: nouveanx temoignanes qui le confirment:* ETUDES CARMELITAINES 1925, pág 109 seqs.

mismas de nuestra escuela. Por eso apenas la *Vie spirituelle* intentó torcer el carácter de nuestra espiritualidad, salió el carmelita francés precisando la *espiritualidad carmelitana tradicional*, resumen de cuanto antes había escrito y repetido en sus magníficos *Estudios* [1]

No era de su opinión, aunque llevasen el mismo hábito, otros escritores franceses por la lengua y belgas de nación. El P. Gabriel de la Magdalena el más notable de todos, hablaba y escribía al lado de los contarios. [2] Nos parece algo indeciso acerca de la contemplación adquirida, como doctrina tradicional. Niega, desde luego, que se halle la expresión en san Juan de la Cruz. La primera vez que suena con su nombre es en el tratado del *Conocimiento oscuro de Dios*, de dudosa autenticidad, aunque adjudicado por muchos al místico Doctor. La denominación, por consiguiente, parece obra de sus primeros discípulos. [3]

Pero además el autor parece negar que la doctrina, con esa denominación designada, se halle en las obras de san Juan de la Cruz, y que solo se puede encontrar en su enseñanza un fundamento parcial para ella. Según el carmelita belga esa adquirida contemplación se funda en el ele-

---

1. *La Spiritualité Carmélitaine traditionnelle*, ETUDES, 1927, pág. 145 seqs.—En 1929 vuelve a insistir sobre lo mismo: *Quelle est la vraie tradition contemplative carmélitaine?*, página, 92 seqs.—Es la respuesta al descaminado artículo del P. Jerónimo de la Madre de Dios sobre el mismo asunto.

2. Exponiendo la doctrina de Juan de Saint Samson escribia el P. Jerónimo de la madre de Dios con mucho aplomo: «Si votre desir est tel, que si par pusillanimité, par fause humilité por erreur doctrinal, voux croyez que la contemplation infuse n' est pas pour vous, qu' elle est une faveur extraordiaaire et á la quelle c' est orgueil de aspirer, alors... non vous n' avez pas le vrai esprit de Carmel vous n' êtez pas de la descendance authentique d' Elie et de Thérèse. »*La Vie Spirituelle* fevrier 1925, pág. 461.—Después escribió sobre «La espiritualidad carmelitana» unos artículos, muy propagados por los discípulos de la escuela moderna, y cuyo escaso mérito resalta con la importancia del título.

3. *La contemplation acquise chez les theologiens Carmes dechauxés.* VIE SPIRITUELLE sep. 1923 suple.

mento preponderante de la contemplación descrita en la *Subida* y en los comienzos de la *Noche*; contemplación *mixta* porque encierra un elemento infuso con ese otro adquirido. Fundados en este elemento podrán los patrocinadores de la contemplación adquirida citar en su apoyo a san Juan de la Cruz. Pero esa contemplación no fué así señalada por el Maestro. [1]

Más resuelto está el autor en la cuestión de la llamada unidad de la vida espiritual. Convencido de que la mística es el desarrollo normal y ordinario de la vida de la gracia, ve esta doctrina en todo el sistema de san Juan de la Cruz, y se propuso demostrarlo en un artículo notable. [2] Pero creemos que el P. Gabriel no distingue lo que es esencial a ese estado de unión de transformación, y que consiste en la total conformidad de voluntades, de lo que son características de esa unión en el orden místico. Su hermosa demostración prueba lo primero, es decir, que esa unión de voluntades es término normal, y pleno desarrollo de la gracia santificante, la cual es princípio de toda esa vida espiritual. Esto es lo que se deduce de los textos aducidos del místico Doctor. Lo demás queda intacto. A esto hay que añadir que aunque san Juan de la Cruz lo ordene todo a ese término de la unión transformante, todavía esto no probaría la tesis, que se pretende, porque el fin particular, que se propuso el Maestro al redactar sus obras, no puede extenderse ni servir de base a una afirmación universal.

---

1. *Revue d' ascetique el de Mystique* 1925, pág. 182—*La Vie Spirituelle* 1926 pag. (173-179),

2. «Nous espérons montrer que saint Jean de la Croix a vu dans l'unión transformante le terme normal de la voie spirituelle».—La Vie Spirituelle: Extrait de mars 1925: *L' unión de trasformation dans la doctrine de saint Jean de la Croix*, pág. (127 seqs.)

Sin embargo el P. Gabriel no admite el mérito, que llaman *de condigno*, como otros tomistas, con relación al orden místico actual, aunque sí al habitual. Los actos de las virtudes infusas informadas por la caridad—dice—merecen de condigno el aumento de la gracia habitual, y, por lo tanto, el de las virtudes sobrenaturales y los dones; si, pues, la unión transformante, considerada como hábito, es, en su fondo, la plenitud de esta gracia habitual, de estas virtudes y de estos dones, ¿por qué no ha de merecerse *de condigno* como ellos? Otra cosa es con relación al acto de esa unión, que ya es efecto de una gracia actual eficaz. Como estas gracias no se merecen sino de *congruo*, fuerza es concluir que sólo de *congruo* se merece el acto de la unión transformativa. [1] Y el autor cita en seguida un texto del *Cántico espiritual* en que se habla de un mérito de congruo, aunque no con relación al orden místico. [2] La contemplación infusa—añade el carmelita belga—cae también necesariamente en el desenvolvimiento normal de la vida espiritual. [3] Más adelante, en 1927, el P. Gabriel insistía en las mismas ideas: el perfecto desarrollo de la gracia, de las virtudes y de los dones termina siempre en el matrimonio espiritual. [4]

Con él y con todos los redactores de la *Vie Spirituelle* hacía coro, por este tiempo, el benedictino Chevallier, con

---

1- *L' unión de transformatión* etc... pág. (142-143).

2. Conf. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, cap. IX, pág 228.

3. «Cette contemplatión infuse tombe nécessairement dans le cadre du developpment normal de la vie spirituelle.» *L' union de transformation* etc... pág. (144 note).

4. *Saint Jean de la Croix*.—Les grands mystiques (Editions, de la *Vie Spirituelle*) pág. 83 seqs.

los mismos argumentos, con la misma desviación en el principio de la cuestión. La obra de san Juan de la Cruz—decía—es una. La parte ascética es en él inseparable de la parte mística, y su unión transformativa se indentifica con el estado de perfección. [1]

Al mismo fin tendía el P. Garrigou-Lagrange al proclamar de nuevo la necesidad de las noches pasivas del místico Doctor. San Juan de la Cruz afirma que nunca el alma llegará a la total limpieza del corazón, que se requiere para la unión divina, si no es purificada en la noche pasiva del espíritu. Como estas purgaciones pertenecen al orden de la mística—argüía el sabio dominico—hay que concluir que en la mente de san Juan de la Cruz es necesaria la mística para llegar al estado de perfección». [2] Es la doctrina y el argumento favorito del clarísimo profesor del *Angélico* romano, que le oimos exponer ya anteriormente, y cuyo flaco indicábamos también.

Otros autores recogían cuidadosamente las conclusiones del Congreso teresiano, sin pronunciarse por aquellas cuestiones, que en el Congreso quedaron sin clara y precisa determinación. Tal fué la aptitud del insigne teólogo Tanquerey, cuyo *Précis de theologie Ascetique et Mystique* recoge ya, en su quinta edición, las doctrinas proclamadas por la gran asamblea carmelitana, aunque no se decida en la cuestión del llamamiento. [3] Por lo demás él admite la ac-

---

1. *Saint Jean de la Croix*, etc... pág. 38, 39, 43.
2. «C' est clairement que la pleine perfection de la vie chrétienne est normalement d' orde mystique, puisqu' elle suppose la purification passive des sens et celle de l' sprit, qui sont des états passifs ou mystiques nettement caractérisés». *Saint Jean de la Croix* etc... página 61.
3. *Precis* etc..., l. III, chap. 4 pág. 978. (1923).

tuación de los dones fuera de la mística, y afirma su actuación en la misma contemplación adquirida. [1]

Tal fué en el extranjero—en Francia sobre todo—el proceso de las controversias desde el Congreso hasta 1928.

Las disputas, como se habrá notado, iban reconcentrándose sobre la doctrina de san Juan de la Cruz. Determinado el pensamiento de la santa Madre en el Congreso teresiano, se deseaba la misma declaración del pensamiento del sublime escritor. Las últimas controversias, mucho más moderadas y serenas, iban haciendo posible la reunión de los escritores de diversas escuelas, y la declaración de Doctor de la Iglesia, oficial y solemnemente concedida al Maestro carmelitano, junto con la fecha memorable y centenaria de su canonización, ofrecieron ocasión propicia para la celebración de otro Congreso, que nos diese la interpretación de la Orden a las doctrinas del sublime Doctor.

1. *Precis* etc.. , l. III, chap. 1, pág. 844-845.

CAPITULO XV

El Congreso de san Juan de la Cruz

Se abrió el 31 de mayo de 1928 bajo la presidencia del Cardenal Segura, primado de las Españas. La reciente declaración del doctorado, que había iluminado la escondida figura del humilde carmelita, convirtiéndola en la del sublime Maestro, daba singular importancia a la asamblea. Ya no era la doctrina de un maestro particular, la que se iba a discutir y formular, era la de un Doctor de la Iglesia, y en la más delicada y sutil de las ciencias eclesiásticas.

Por eso el Pontífice de Roma envió su bendición y sus gracias, y su Nuncio entre nosotros proclamaba la transcendencia de los actos del Congreso. Con esto vinieron las adhesiones del episcopado español. [1]

Las sesiones privadas, únicas cuya historia nos interesa aquí, porque de las públicas ya se ha escrito, [2] fueron presididas por el representante del General de la Orden Carmelitana descalza venido de Roma para esto, el M. R. Padre Lucas de san José, español y definidor de toda la

1. Véanse en el *apéndice* III.
2. *Mensajero de santa Teresa*, 15 junio 1928, pág. 299 seqs.

Reforma teresiana.[1] Los temas estaban perfectamente ordenados en orden ascendente, y las conclusiones deberán formar una perfecta exposición de la doctrina del gran Maestro, desde el concepto de la vida espiritual y de sus grados, hasta la naturaleza y fases de la mística contemplación. También se había de tratar de la dirección espiritual y predicación evangélica según la mente del Doctor, y se procurará fijar los límites de la influencia ejercida por san Juan de la Cruz en los místicos posteriores.

Primero se trató del *Concepto de la vida espiritual, perfección cristiana y sus estados según san Juan de la Cruz.*[2] Fué una magnífica disertación sobre ese fondo sustancial, que constituye toda la vida del alma en el orden sobrenatural. San Juan de la Cruz, enemigo irreconciliable de esa santidad, que parece hacerlo consistir todo en cosas extraordinarias con olvido de esa vida oculta de la gracia santificante, no cesa de volver la mirada a ese fondo del alma, donde radica la vida espiritual, y de ese elemento oculto hace nacer, en su sistema, todas las manifestaciones del orden ascético y del orden místico, como diversas y específicas modificaciones de la gracia santificante y de la divina caridad, que hacen al hombre participante de la vida

1. Le acompañaban el R. P. Vicario General de los Misioneros, Francisco Naval, el M. R. P. Florencio del Niño Jesús, Provincial de los Carmelitas de Castilla, los Provinciales de todas las demás provincias carmelitanas de España: Navarra, Cataluña, Valencia, Andalucía y Burgos; el R. P. Eusebio Hernández, profesor de mística en Comillas; el M. R. P. Perancho, superior de los dominicos de Atocha; el R. P. Antonio G Figar, maestro de teología, el R P. Fermín, de los Sdos. Corazones y el superior de los benedictinos de San Bernardo de Madrid.

2. Fué ponente el M. R. P. Francisco Naval, autor del «Curso de ascética y mística». Se presentaron tres memorias: una del P. Claudio de Jesús Crucificado; otra del P. Garrigou-Lagrange, y la tercera del P. Gabriel de la Magdalena, profesores los tres, y bien conocidos en las controversias místicas.

y del amor de Dios. Ese es el principio fundamental de la vida del espíritu y la forma de la santidad. El Maestro, que sintió la fuerza unitiva del amor, la caracteriza y compendia en la unión del alma con Dios, unión total del entendimiento por fe, de la memoria por esperanza y de la voluntad por caridad, y que presupone previa limpieza e iluminación de hábitos y actos del hombre: son los tres estados de la vida espiritual en la doctrina de san Juan de la Cruz. El Congreso resumió las enseñanzas del gran Maestro en estas conclusiones.

1.ª Se ha de reconocer en la gracia santificante el princípio formal de la vida del alma, y por lo mismo esta vida ha de ser sobrenatural; pero la vida en acto o en ejercicio consiste en la actuación de las virtudes infusas, que radican en la gracia santificante, sobre todo las teologales, y más que todas, la caridad en sí misma y como forma de todas las virtudes morales.

2.ª La perfección cristiana consiste en la carencia de hábitos defectuosos, más o menos voluntarios, y en la unión íntima con Dios producida por la caridad en tal grado que haga conformar nuestra voluntad enteramente con la divina.

3.ª Los estados de perfección, por los cuales va el alma gradualmente subiendo a lo sumo de ella, son tres: el de incipientes o principiantes, el de proficientes o aprovechados, y el de perfectos; los cuales pueden hallarse en su tanto en la vía ascética, y más en la vía mística.

El Congreso discutió la oportunidad de añadir los dones del Espíritu Santo como constitutivo de la vida espiritual en ejercicio; pero la autoridad de teólogos eminentes,

que niegan que su actuación se dé en todos los actos de la vida sobrenatural, hizo optar por su omisión al señalar el constitutivo esencial de esa vida. [1]

Tras el concepto de la perfección venía el estudio de los medios señalados por san Juan de la Cruz para alcanzarla; objeto del segundo tema: *La mortificación y oración como medios de perfección; su necesidad y progreso paralelo. Prudencia en el uso progresivo de la nada o negación.* [2] Son las dos alas con que el alma ha de subir a la cima del Monte Carmelo: la negación o mortificación, que son sinónimos en la terminología de san Juan de la Cruz, y la oración ferviente. La primera como medio negativo, de purgación y alimpiamiento; la segunda como elemento positivo, como la fuerza ascensional, que ayuda a despegarse de la tierra, a sacudir el lodo de las alas y a batirlas en raudo vuelo hacia la altura. Supuesta la gracia del alma, estos dos elementos tienen, en la mente del autor de la *Subida*, una trabazón y una correspondencia necesaria: la negación trae el todo; limpiarse, despegarse de la tierra es elevarse hacia Dios. Por eso su progreso paralelo es tan necesario que, o no han de darse ni la una ni la otra, o han de ir al mismo paso. De aquí se deduce que como no es para todos la total negación de imágenes etc..., aunque sí la de afectos desordenados, no es para todos la oración contemplativa, que exige esa total desnudez de fantasías particulares.

---

1. Propugnaron su adición el P. Rainaldo M.ª de san Justo, carmelita descalzo, y el P. Reigada O. P., quien disintió, además, en la tercera conclusión.

2. Fué ponente el autor de este libro, y presentó una hermosa memoria el R. P. Conrado de san José, C. D.

El Congreso vió expuesta la doctrina de san Juan de la Cruz acerca de esta materia en las siguientes conclusiones:

1.ª La mortificación enseñada por san Juan de la Cruz es principalmente la interior y del espíritu. El santo Doctor habla de ella con los nombres de *vacío, nada, noche y negación.*

2.ª La mortificación es necesaria para la oración; ésta se halla en razón directa de aquella; una y otra son necesarias para la perfección y han de ir paralelas en el camino espiritual.

3.ª El uso de la *nada, negación* o mortificación ha de ser regulado conforme a la condición general de la humana naturaleza y a las particulares disposiciones de cada uno.

4.ª La negación total enseñada por san Juan de la Cruz es para todas las almas contemplativas.

Esta negación en el orden intelectual y con relación al discurso de la razón, acompañada de las potencias sensitivas interiores, señala el tránsito de la meditación a la contemplación. Por eso el Congreso trató inmediatamente de ello: *Tema 3.°: Tiempo oportuno de dejar la meditación para ejercitarse en la contemplación, y modo de este ejercicio según la* SUBIDA DEL MONTE CARMELO. [1]

Es una de las más delicadas y discutidas doctrinas del místico Doctor y el Congreso se propuso determinarla. El Maestro señala el momento en que el alma, abandonando la meditación, que es—como leemos en la *Subida*—«acto

1. Desarrolló una larga y admirable ponencia el R. P. Eusebio Hernández, S. J, profesor de ascética y mística de la universidad de Comillas. Se presentaron tres memorias: una del R. P. Francisco Naval, otra del R. P. Eugenio de san José y la tercera del Colegio teológico carmelitano de Oviedo.

discursivc por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas y formadas por la imaginación y fantasía», debe pasar al acto sencillo de fe, en pura y desnuda inteligencia de contemplación. Pero ¿qué contemplación es esta, que san Juan de la Cruz describe en esos capítulos de la *Subida?* El Congreso lo discutió. Se discutió hasta el nombre de *adquirida,* que puede aplicársele, y en vista de que esa contemplación la considera el gran Maestro como término natural de la meditación, de cuyos actos resulta, se concluyó que no puede ser la contemplación mística o infusa, y en vista de que el Santo nos dice que su hábito se puede *adquirir,* el Congreso proclamó que es la «contemplación adquirida», de la cual dió la siguiente definición sacada de las obras de san Juan de la Cruz: «*Se entiende por contemplación adquirida una vista interior, sencilla y amorosa, puesta en Dios, la cual se obtiene como resultado de repetición de actos de meditación ordinaria.* Y después de señalar dos clases de ella, la primera, aquella que sigue a la meditación, y la segunda la que llena los intervalos, que median entre distintos periodos de la contemplación infusa, y de la cual tiene algunas pequeñas influencias, el Congreso proclamó la doctrina de san Juan de la Cruz resumida en estas conclusiones.

1.ª La oración de contemplación, cuyo advenimiento en pos de la meditación señala san Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo,* y en la cual quiere entre activamente el alma a su debido tiempo, es realmente la contemplación adquirida, activa, ordinaria en su primera clase. No es la infusa, pasiva o mística, ni es tampoco la adquirida o activa en aque-

lla su segunda clase, que es la que llena los intervalos entre periodos de contemplación infusa.

2.ª Según san Juan de la Cruz, a esta contemplación adquirida en fe llegan con las gracias ordinarias o ascéticas las almas fieles en el ejercicio de la oración mental y del vencimiento propio, si, por razones, que Dios solo se las sabe, no son de esa porción —menos de la mitad—llamada a la contemplación infusa. La duración del periodo anterior a esta contemplación adquirida no se puede definir más en particular, pues varía de unas a otras personas.

3.ª El tiempo preciso para ponerse el alma en esta contemplación adquirida lo dan con certeza juntas las tres señales puestas en la *Subida del Monte Carmelo*, l. II, cap. XI y explicadas en los capítulos XI y XII. Esta terna de señales, tal como la explica el santo Doctor, ni coincide con la terna de la *Noche Oscura*, ni se puede aplicar sino a la contemplación adquirida en su primera clase.

4.ª El modo de este ejercicio comprende, según san Juan de la Cruz: a) cuando falte la vena de la contemplación, procure meditar, pero blanda y moderadamente, sin violentarse en buscar reflexiones y afectos particulares, para los cuales ni siente atractivo, ni halla facilidad. Este recurso a la meditación tendrá que ser más frecuente a los principios. b) Cuando desde el principio de la oración se siente atraida u ocupada por la noticia general y amorosa atención a Dios, que se contente, desde luego, con estarse en ella. Cuando necesitare alguna entrada, sea una consideración sumaria en Dios o en cosas divinas. Al principio necesitará más partir de las cosas sensibles para ponerse en la noticia general y asistencia amorosa a Dios c) Que no se intranquilice ni tenga escrúpulos porque no hace nada o vuelve atrás; pues bastante

hace y de mucho provecho y adelanto con esta noticia y atención amorosa a Dios y con estarse sosegada y pacificada el alma en Dios d) Que se ponga de veras en la purgación activa, quitando de sí todo deseo y apego voluntario a cuanto no es Dios y voluntad de Dios, negándose, cuanto en sí es, aún a las gracias sobrenaturales, que no son virtudes, unión con Dios o disposición para la unión, y procurando vivir sin otro arrimo que el de la fe, esperanza y caridad.

5.ª Esta contemplación activa o adquirida es, según san Juan de la Cruz, provechosísima para el alma, pues con ella sale realmente de la vía del sentido, se pone en verdadera vía del espíritu, se une a Dios en unión perfecta y es el término final del progreso en la oración para la mayor parte de los que «se ejercitan de propósito en el camino del espíritu», ya que «no a todos ellos, ni aún a la mitad lleva Dios a contemplación» infusa, «el porqué, El se lo sabe».

6.ª Es muy importante que los directores espirituales penetren y apliquen debidamente estas enseñanzas de san Juan de la Cruz.

Con esto quedaba definida una de las más originales e interesantes doctrinas de san Juan de la Cruz, y el congreso deshacía todas las vanas declamaciones de los que creyeron quietista y peligrosa la contemplación adquirida. Todavía reclamó alguno en la asamblea la modificación de esa doctrina y, sobre todo, la supresión del calificativo *adquirida*, pero el Congreso resolvió las objeciones y proclamó esas conclusiones como la fiel expresión del pensamiento del Doctor carmelitano. Con esto se cerró la primera sesión privada.

La segunda se celebró el día siguiente, 1 de junio, y el Congreso comenzó estudiando de una vez el cuarto y quinto tema: *La gracia y virtudes teologales, fundamento y perfección de la vida espiritual según el místico Doctor. Conveniencia y medios de propagar en el pueblo cristiano la verdadera vida de fe sobrenatural.—Medios y consuelos espirituales ordinarios, éxtasis, revelaciones y otras gracias extraordinarias, y cómo pueden servir a la perfección, según las enseñanzas del santo Doctor.* [1] Estamos en el centro del profundo sistema místico de san Juan de la Cruz. Todo se explica en él por la fe, por la esperanza y por la caridad: el vacío de las potencias y su unión con Dios. Las virtudes teologales son, en la mente del Maestro, los únicos medios adecuados para esa unión, que es término de sus doctrinas; y si el autor de la *Subida* proclama la negación de las visiones y locuciones particulares, y mira con ojos sospechosos cuanto tiene caracteres de claridad, es porque resulta mengua para la fe, en medio de cuyas oscuridades, quiere que suba el alma hasta Dios, siguiendo ese *rayo de tiniebla*, que decía el Areopagita, aquella «fonte escondida», que se ve manar y correr «aunque es denoche», como bellamente cantó el Doctor Carmelitano. Las virtudes teologales son ciertamente principio, medio y fin en su magnífico sistema. Todo lo demás gira en torno de esto.

El Congreso expresó la doctrina de Doctor en estas fórmulas brevísimas:

1. La ponencia la desarrolló hermosamente el R. P. Eugenio de S. José, profesor de ascética y mística en el Colegio internacional de los Carmelitas Descalzos en Roma. Se presentó una memoria del P. Conrado de S. José.

1.ª Es conveniente un estudio más profundo e integral de las virtudes teologales, para leer con fruto a san Juan de la Cruz.

2.ª La contemplación de fe según la *Subida del Monte Carmelo* tiene su principio elicitivo en el hábito intelectual y sobrenatural de la fe.

3.ª Llevar a las almas por el camino de las virtudes teologales, es llevarlas por el camino más corto y seguro hacia la perfección evangélica.

4.ª Conviene insistir en el espíritu de fe, esperanza y caridad, que animaba a los santos, más bien que en las gracias accidentales y extraordinarias, las cuales tienen una importancia siempre inferior y subordinada a las virtudes teologales.

5.ª Las imágenes, oratorios y otros cualesquiera objetos sensibles de piedad, no son más que medios remotos para unirse el alma con Dios, y nunca deben tomarse más que como tales, aun en los principiantes, procurando poner la inteligencia y afecto en lo que según la fe representan.

Es una de las doctrinas que caracterizaron siempre nuestra escuela: las virtudes teologales, que prestan sana y robusta vida espiritual al alma, en contraposición a ese otro misticismo regalado, que se alimenta de dulcedumbre de gloria, que todo lo hace consistir en visiones y revelacio- del cielo.

Toda la revelación, decía san Juan de la Cruz, está hecha en Jesucristo, palabra única del Padre, hablada en silencio en la eternidad, y en silencio ha de ser oída por el alma. En él tiene el cristiano su modelo. El Congreso lo estudió en el tema sexto: *Cristo único modelo y camino*

verdadero para ir el alma a Dios. [1] Las conclusiones aprobadas fueron cuatro:

1.ª Las almas, familias, pueblos, reyes y Gobiernos proclamen la realeza de Cristo, reconociendo y defendiendo todos sus derechos e intereses en el orden natural y sobrenatural.

2.ª Como medio de dar a conocer y amar a Cristo, propáguese la práctica de la entronización del Sagrado Corazón de Jesús en los hogares.

3.ª Toda alma, que desee aprovechar en la perfección, ha de traer un continuo deseo de imitar a Cristo, procurando para esto meditar su vida y conocer sus sentimientos.

4.ª Para conseguir esto y conformarse con el espíritu de Cristo, que es el medio de llegar a seguirle mejor y con más seguridad, procure el alma renunciar a cuanto los sentidos le ofrecieren, y que no sea puramente para honra y gloria de Dios.

Estas dos últimas conclusiones, resumen y compendio de la doctrina del Místico Doctor en uno de los últimos capítulos del libro primero de la *Subida*, nos recuerdan aquellos capítulos de santa Teresa donde se proclama la necesidad de seguir con la vista del alma la Humanidad de Jesucristo hasta las alturas de la infusa contemplación.

De esta trató el Congreso en el tema siguiente: *Contemplación infusa, su naturaleza y fases conforme a la Noche oscura, Cántico espiritual y Llama de Amor viva.* [2] De-

1. Fué ponente el R. P. Fermín Barrenechea de los Sagrados Corazones, profesor de teología en su colegio del Escorial.

2. Actuó brillantemente como ponente el R. P. Claudio de Jesús Crucificado, y se recibieron dos memorias: una del R. P. María-Amando de san José, carmelita descalzo francés, y otra del autor de este libro.

terminado ya el carácter y la naturaleza de la contemplación enseñada en la *Subida*, era necesario fijar la enseñada en los restantes libros del Doctor. Tarea ardua, en verdad, aunque ineludible, ya que es uno de los puntos céntricos de su doctrina, y que el Congreso resolvió a la luz que la ponencia fué derramando sobre las páginas de las obras del Maestro, en estas precisas conclusiones:

1.ª Los tres libros de san Juan de la Cruz: *Noche obscura*, *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*, contienen su pensamiento completo acerca de la naturaleza y desarrollo de la contemplación infusa en el alma.

2.ª Lo característico de la contemplación infusa es recibir el alma de Dios luz y amor nuevos únicamente debidos a la acción divina.

3.ª La más perfecta contemplación es aquella en que se da al alma inteligencia desnuda sin mezcla de sentido; pero hay otra menos perfecta en que se infunden especies distintas y se mezcla de muchos modos el sentido.

4.ª Aunque la contemplacion infusa en sí y de parte de Dios es una, tiene en el alma dos grados según sus efectos en ella, que son *purificación* y *unión*; de donde la contemplación recibe los nombres de *purificativa y unitiva*.

5.ª La contemplación purificativa es la que purga el alma en las noches pasivas del sentido y del espíritu, y dura en el periodo intermedio de ambas.

6.ª La contemplación unitiva es la que une al alma ya purificada con Dios, y tiene tres grados, a saber: *unión simple*, *unión extática o desposorio y unión transformante de matrimonio espiritual*.

7.ª A las almas favorecidas con la contemplación

infusa se les debe recomendar y exigir mayor humildad y mortificación, agradecimiento sincero a Dios, cuidado perfecto en cumplir cuanto conozcan ser para ellas voluntad divina y entera manifestación y sumisión al Director espiritual. [1]

La última conclusión, que habla del Director, lleva como de la mano al tema octavo: *Dirección espiritual, su necesidad, y cualidades del director y dirigido.* [2] San Juan de la Cruz insistió mucho sobre esto. Nadie ha lamentado como él—al igual que santa Teresa—la mala obra de esos «edificadores de Babilonia», como llama en la *Subida* a los malos directores, y nadie ha urgido tanto la obligación que tienen de acertar, «como lo está cada uno en su oficio». El Doctor advierte que apenas se hallará un «guía cabal» para todo el camino del espíritu, y lamenta y fustiga durísimamente aquel empeño de algunos, que no quieren dejar a las almas salir de su dirección para buscar otra; tiranía espiritual odiosísima entre los hijos de Dios. San Juan de la Cruz señaló también la necesidad de sumisión y fidelidad en los dirigidos, como necesaria condición para el aprovechamiento espiritual. De otra manera se malogra la ciencia, la discreción y la experiencia del Director.

El Congreso proclamó su doctrina de la siguiente manera:

1.ª La dirección espiritual es de gran importancia, y moralmente necesaria para el adelantamiento en la

1. A algunas objeciones, que se hicieron, como la de poner el éxtasis en el desposorio siendo así que san Juan de la Cruz nos habla de éxtasis en el intermedio de la noche pasiva del sentido y del espíritu, respondió satisfactoriamente el ponente.

2. Fué ponente el M. R. P. Tomás Perancho, Prior de los dominicos de Atocha (Madrid), y se presentaron tres memorias; una del R. P. Amalio de S. Luis Gonzaga, carmelita descalzo, otra del P. Naval, y la tercera del mercedario Guillermo Vázquez.

virtud. Así deben persuadirlo a sus discípulos los encargados de formar a los futuros ministros del Señor. Aconsejen a las almas, directores y confesores, que tengan para su dirección una sola persona y fija.

2.ª El director debe de ser sabio, discreto y experimentado. Su principal misión, según san Juan de la Cruz, consiste en acostumbrar las almas al total desprendimiento o abnegación cristiana, siguiendo en todo la dirección del Espíritu Santo, y no dejándose dominar por los respetos humanos y otras miserias, que suelen introducirse en este asunto.

3.ª Encárguese a los profesores de seminarios y casas religiosas, que dén a la ascética y mística la importancia que tienen, recomedando a los discípulos la lectura de los grandes místicos, y entre ellos especialmente san Juan de la Cruz.

4.ª Tomen los directores muy en serio el desempeño de su cargo y no se avengan jamás a perder el tiempo con personas, que no pueden vivir sin director, y sin embargo, nunca muestran voluntad de ser dirigidas.

5.ª Trabajen cuanto puedan confesores y directores por sacar de los caminos de la rutina a multitud de almas, que van por ellos, y procuren también los directores de colegios guiar la juventud de modo que su religiosidad sea más fundamental y más estable.

En la tercera y última sesión, celebrada el día 2, se discutieron los temas restantes. Era el nono sobre *El estudio de la vida y doctrina espiritual, su necesidad, utilidad, método y principios fundamentales conforme lo practicó y enseñó san Juan de la Cruz.* [1] Ponderada la importancia, que

1. Fué ponente el R. P. Rainaldo M.ª de san Justo, C. D. profesor de ascética y mística en Begoña.

en la vida espiritual y según la doctrina del Doctor Carmelitano, tienen los dones del Espíritu Santo, el Congreso se limitó a esta conclusión:

> Convendría que en lugar de emplear tanto el nombre de contemplación mística, se hablase más de la acción en general del Espíritu Santo en las almas.

Más explícitas y numerosas fueron las que se aprobaron del tema X: *Predicación, su fin y medios según el Reformador del Carmelo.* [1] San Juan de la Cruz escribió en el capítulo 44 del libro tercero de la *Subida* una síntesis de las condiciones del orador sagrado y de su obra, y el Congreso no tuvo más que examinar esas páginas inmortales, condensando su contenido, y proponer las prácticas más apropósito para cumplirlo. La predicación no es en la mente del Maestro un ejercicio de voces y de brazos, sino un ejercicio espiritual, que ha de salir del alma del que predica y terminar en el espíritu de los que oyen. Por eso el orador no ha de poner como fin de su discurso halagar la fantasía con colores de imágenes, ni deleitar el oído con la armonía de los periodos: esto bueno es, como medio, porque «el buen término y estilo—leemos en la *Subida*—aun las cosas caidas y estropeadas levanta y reedifica»; pero el fin ha de ser la moción de la voluntad, dar a la voz virtud para resucitar al muerto de su sepulcro. De otra manera tendremos el *velut æs sonans aut cymbalum tiniens* de san Pablo. Los testimonios de aquel tiempo nos demuestran que la predi-

1. Tuvo la ponencia el R. P. Antonio García Figar, O. P. Maestro en Sagrada teología del Convento del Rosario de Madrid. Se presentaron dos memorias: una del R. P. Salvador Esteban, C. M. F. y otra del R. P. Luis Vigues, Mercedario.

cación de san Juan de la Cruz tenía todas las buenas cualidades, que él enumera en la *Subida*. Por eso el Congreso formuló las siguientes conclusiones:

1.ª Convendría que se editase una vida crítica de san Juan de la Cruz, donde se diese a conocer su labor apostólica.

2.ª Que se creara en los seminarios una cátedra de san Juan de la Cruz, a base de sus admirables libros.

3.ª Que en todas las casas religiosas se diesen cursos o lecciones sobre la mística sanjuanista.

4.ª Que se llevasen sus doctrinas a los púlpitos, para aquellos públicos piadosos y devotos bien dispuestos a recibirlas, y que, por ignorarlas, se estancan en devociones y ejercicios vocales con gran menos cabo de sus almas y pérdida del tiempo.

5.ª Que se editasen sus libros en ediciones populares y anotadas para facilitar la comprensión de los poco preparados o nada iniciados en las cuestiones de la vida interior. [1]

El Congreso cerró sus sesiones científicas determinando la *Influencia de san Juan de la Cruz dentro y fuera de la Orden de Carmelitas Descalzos*. [2] Era el último tema, y su carácter, del todo histórico, requería una demostración histórica también, que fué dada en hermosa síntesis, y el Congreso pudo formular las siguientes conclusiones:

1.ª San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia, ha ejercido muy gran influencia en la ciencia ascético-

1. El Congreso trasladó la 2.ª y 3.ª de estas conclusiones al tema anterior, como a su propio lugar.

2. Fué ponente el Padre Anastasio de san Pablo, Carmelita belga y editor eruditísimo

mística, tánta, que casi todos los escritores de la misma, posteriores a él, dependen de sus doctrinas directa o indirectamente.

2.ª Como, según demuestra la historia, a medida que se ha apreciado y estudiado la doctrina del Santo, ha florecido la ciencia ascético-mística, y, por el contrario, cuanto la estima y estudio de aquella han disminuido, dicha ciencia ha degenerado y caido en errores, es muy importante y necesario promover el conocimiento de las enseñanzas de nuestro Santo, ya directa, ya indirectamente, editando las obras de sus primitivos discípulos.

Fuera de programa trató el Congreso de las *Conferencias espirituales y cursos de teología espiritual*, tema interesante desarrollado por el P. Guibert (S. J.) profesor de la Universidad Gregoriana, en una magnífica memoria, y de la cual dió cuenta el P. Eugenio de san José, profesor del Colegio Internacional Romano. [1] El Congreso reunió la materia en esta única conclusión:

«Son necesarios los cursos especiales—más o menos extensos—de ascética y mística en los centros de formación eclesiástica, así secular como regular, siendo de desear que se establezca en todos esta práctica, que ya tienen muchos en España».

Tal fué la magnífica obra de este Congreso, que el Cardenal Primado llamó «modelo de Congresos ascético-mís-

---

del gran *Cursus* de José del Espíritu Santo. Hizo su ponencia y propuso las conclusiones en latín. El P. Claudio presentó una notable memoria, ya publicada en la Crónica de las fiestas de Segovia.

1. La memoria se publicó íntegra en *Revue d' ascetique et de Mystique*, juillet 1928, página, 253 seqs.

ticos.» Fué el necesario complemento del Congreso teresiano. Fijadas en aquel las doctrinas más delicadas y principales de santa Teresa y en este las de san Juan de la Cruz, tenemos determinado el pensamiento de los sublimes Maestros de nuestra escuela, cuya síntesis doctrinal serán siempre las conclusiones en estas asambleas formuladas. Ellas constituyen los dos hechos más importantes en la historia mística moderna, y sus doctrinas la cúpula de la escuela carmelitana.

CAPITULO XVI

Síntesis de la doctrina de la escuela carmelitana

La vía ascética

Halago fué siempre para nuestro espíritu la idea de poder formular un día, en corto espacio, una exposición completa de nuestra doctrina mística tradicional; especie de catecismo místico de la escuela, que reflejase con nitidez el pensamiento íntegro y uniforme de nuestros maestros y de sus discípulos, para que en poquísimas páginas pudiésemos admirar esa armonía y grandiosidad de construcción doctrinal del gran sistema místico carmelitano, que aparece oscurecida en los grandes tratados de la escuela por la misma naturaleza de ellos: las obras colosales no se comprenden estando metido en ellas; es necesario mirarlas desde lejos, donde se pueda abarcar de una vez su inmenso y armónico conjunto. Este trabajo, que hubiera sido en otro tiempo punto menos que imposible, no lo es tanto a la vista de las precisas conclusiones de los congresos teresiano y sanjuanista, que acabamos de historiar; conclusiones, que son los cánones de nuestra escuela. Fundado en ellos y en

el estudio directo de todos nuestros autores, desde los primeros días de la Reforma hasta la hora en que escribo, intentaré una exposición sintética de la doctrina de nuestra escuela mística carmelitana.

La vida espiritual consiste esencialmente en la gracia santificante, como en principio, y en el ejercicio de las virtudes sobrenaturales, como acto y desarrollo. Aquella perfecciona accidental pero intrínsecamente la esencia del alma y éstas elevan y disponen en el mismo orden las potencias espirituales. La perfección no es más que el pleno desarrollo de la gracia y de las virtudes; desarrollo pleno no en sí mismas, porque no puede darse, sino en un sujeto determinado. La perfección ha de medirse por el grado de la infusión divina y por el grado predeterminado por Dios según el estado y las disposiciones del alma y según su santísima voluntad. Por eso la perfección no implica igualdad absoluta de gracia y de virtudes en todos aquellos que son perfectos.

Lo que basta para que un alma sea perfecta, no es bastante para otra, por ser mayor el grado de santidad a que Dios la llama [1]

La perfección consta de un doble elemento: negativo el uno, otro positivo y formal. El primero es la negación de todo aquello, que pugna con la gracia e impide el ardor ferviente de la caridad: es la mortificación, la noche, el vacío, las nadas. El segundo es la unión del alma con Dios por la entera conformidad con su divina voluntad. Supuesta la gracia santificante, estos elementos están en razón di-

1. *Subida del Monte Carmelo*, l. 2, cap. IV, pág. 115.

recta, y tanta mayor unión de caridad habrá con Dios cuanto más perfectos sean el vacío y la negación acerca de lo creado. La unión total supone total vacío y negación. [1]

No importa que la afición o el apetito sea leve; mientras exista asimiento a alguna cosa, el alma no volverá a la unión perfecta con Dios, y se verá manchada, cansada, enflaquecida, oscurecida y atormentada. El apetito puede ser acerca de cosas naturales y acerca de cosas sobrenaturales. Mientras sean criatura y el alma se apegue a ello como a criaturas, son impedimento para la perfección. La penitencia corporal es el medio de librarse de los apetitos sensitivos desordenados; la penitencia y mortificación interior lo es para reformar las pasiones del alma. Una y otra son medio, no fin, y han de ir reguladas por la discreción y por la obediencia. De otra manera la corporal resultaría penitencia de bestias. [2]

Con la mortificación ha de ir la oración mental, sea solo mental y vocal a la vez. Vocal sólo no existe en nuestra escuela por que toda oración ha de ser con consideración.

Ella es la puerta del Castillo Interior de las moradas, y el medio más eficaz para conservar la gracia y aumentarla. [3] La oración mental es esencialmente acto del entendimiento, pero implicando necesariamente el acto de la voluntad. [4] Sus partes son siete: preparación, lección, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, petición y

---

1. *Subida del Monte Carmelo*, l. 2, cap. XIII pág. 165—*Camino de perfección*, cap. VIII —*Moradas* VII, cap. 2, pág. 693.
2. *Noche*, l. 1, cap. VI, pág, 20 y 21.
3. *Moradas* I, cap. 1, pág. 534 seq.
4. *Medula mística*, trat. 1, cap. IV, pág. 13.—*Cursus theologiae mystico-scholastieae*, t. 2, disp. 2, q. 3, pág. 61.

epílogo. Pero ni es necesario recorrerlas siempre todas, ni seguir invariablemente el mismo orden. [1]

La meditación es «acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras fabricadas y formadas por la imaginación y fantasía.» [2] En ella andan mezclados la razón y los sentidos interiores, y por eso se llama vida y obra del sentido. Su fin es sacar alguna noticia y amor de Dios y todo lo que no conduzca a esto ha de mirarse como inútil y vano entretenimiento: la sutileza de los discursos, la sublimidad de las ideas cuando se quedan y resuelven en la fría región del orden intelectivo no es más que juntar pajillas secas. Es menester que el fuego descienda sobre el altar y abrase la víctima y las piedras del sacrificio. Porque no está la buena oración en pensar mucho sino en amar mucho. [3] Esa noticia y ese amor, término y fin de la oración discursiva, es la contemplación. Por eso aquella meditación, que no para en contemplación, es estéril como vía sin término, inútil como medio, que no nos conduce al fín. [4]

La contemplación es acto de pura inteligencia; por eso se llama vida y obra del espíritu. Podrán acompañarle accidentalmente otras operaciones de los sentidos corporales interiores, pero el acto contemplativo es del orden de la pura inteligencia con actual exclusión de movientos discursivos. Es el término de la inquisición racional, la amorosa quietud del espíritu ante la verdad hallada en la meditación,

---

1. *Instruccion de novicios*, de 1591, cap. III, pág. 106—*Tratado de oración*, pág. 14.—*Lámpara encendida*, p. 2, cap. 1.—*Libro de Recreaciones*, recreac. 7.ª—*Mecula mistica*, trat. 1, cap. V, pág. 19.
2. *Subida del Monte Carmelo*, l. 2, cap. XI y XII, pág. 146. seq.
3. *Moradas*, IV, cap. 1, pág. 569.
4. *Subida*, l. 2, cap. XII, pág. 154.—*De divina contemplatione*, l. 1, c. 3, pág. 17 seqs.

y que embarga y embelesa todas las potencias espirituales.

Esta intuición intelectiva puede proceder o del hábito de la fe, y entonces es intrínsecamente sobrenatural, o del hábito de la ciencia teológica y entonces es natural entitativamente, aunque extrínsecamente y por razón del principio remoto y del objeto sea también sobrenatural. La primera se llama *contemplación adquirida en fé* la segunda, *contemplación adquirida* sencillamente. Una y otra pueden formar estado. [1]

El estado de contemplación se forma por el hábito de la misma, que resulta de la repetición de actos de esa contemplación, que sigue inmediatamente a la meditación. Porque así como muchos actos en cualquiera cosa vienen a engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas, que el alma ha ido sacando en veces por la meditación, vienen por el uso a continuarse tanto, que se hace hábito en ella. [2] Como hábito adquirido por repetición de actos, este de contemplación no es perfecto al principio, y es menester que el alma siga ejercitando la meditación hasta que el hábito contemplativo se arraigue y perfeccione dando al alma deleite y facilidad en la operación. Abandonar la meditación antes de tiempo es tan peligroso como ejercitarla cuando no lo es, porque si lo segundo impide al alma ir adelante, lo primero la hace volver atrás. No basta ver cualquier principio de contemplación para prescindir del método discursivo; es necesaria cierta perfección en ella. [3]

1. *Directorium mysticum*, trat. III, disp. 1, sect. VIII, nn. 45-46 pág. 240—*Cadena mística*, colac. 1, prop. VII, resp. 2, pág. 47—*Cursus theologiae mystico-scolasticae*, 2 praed., disp. VIII, q. 2, pág. 680.

2. *Subida del Monte Carmelo*, l. 2, cap. XII, pág. 154.

3. *Ibid.*, l. 2. cap. XI, pág. 150.

Entonces cesa el estado de oración discursiva y entra el espiritual en el de oración contemplativa. [1]

El tránsito va precedido de tres señales: la primera es ver el alma que ya no puede meditar; la segunda, que ya no le da gusto poner la imaginación en cosas particulares; la tercera, deleite de estarse a solas con atención amorosa a Dios. Cuando estas señales concurren juntas es necesario abandonar los ejercicios discursivos, porque el alma ha encontrado lo que buscaba; ha llegado al término a donde iba. Seguir discurriendo, sería dejar lo que buscaba y ya tiene, para volverlo a buscar; vano ejercicio del discurso aun en el orden puramente intelectivo. Solamente cuando falte esa amorosa noticia ha de volver el alma, aunque sin ruido y sin esfuerzo, a una meditación blanda y serena, hasta que se ponga de nuevo en ella. Esto será más necesario a los principios, cuando el hábito contemplativo no tiene en el alma entera firmeza, ni produce completa facilidad. [2] Como hábito, esta contemplación es el término final del progreso en la oración para la mayor parte de los que de propósito se ejercitan en el camino del espíritu. [3]

Una doble forma admite esta contemplación: la de atención amorosa y la de simple recogimiento. [4] La primera es oración de fe sencilla. El alma llega a ella por el vacío de imágenes y de noticias particulares, que prestaban cebo a los sentidos interiores del discurso, para quedarse en una noticia general, confusa y universal, que brilla purísima por encima de todas las luces naturales de la razón y del hu-

1. *Subida*, l. 2, cap. XIII.
2. *Ibid.*, l. 2, cap. XI, XII y XIII.
3. *Congreso sanjuan.*, tema III.°, concl. 5.ª.
4. *Congreso teresiano*, tema IV, conc. 7.ª

mano entendimiento, que no sirven más que para oscurecerla. [1] Puesta sobre todas ellas, recibe la inteligencia, los rayos de esa luz, que la ilumina; *rayo de tiniebla* a veces, que atraviesa invisible el entendimiento purificado de ideas particulares, para herir derecha y fuertemente en la voluntad del alma, que arde en amor sereno y puro, limpia como está de esa humedad de los vapores de la pasión, del vaho, que sube de la parte sensitiva del hombre. [2]

La oración de simple recogimiento es una antención a Dios en el fondo íntimo del alma, un mirar el entendimiento que le mira el Señor; un acompañarle con humildad y regalarse en su presencia con tal huesped y tan buena y y dulce compañía. [3] Acallado en esto el entendimiento, es la voluntad la que obra amando, dulcemente inclinada al buen Jesús, que siente tan cerca de sí y tan amoroso; libre del embarazo de lo exterior, porque está sola a dentro con su Dios, con poquito que sople con el entendimiento, como está cerca del mismo fuego, con una centellica que le toque, se abrasará todo. [4] Esta oración no excluye la representación imaginaria, aunque sí el movimiento de la misma imaginación. Representada la Humanidad de Jesucristo en el centro del alma o junto a sí, no necesita moverse ni fijarse en particularidades, ni cansarse. Todo es ya obra del entendimiento, que lo mira con quietud, y de la voluntad, que arde intensa pero mansamente, encendida en el fuego de su amor. [5] La eficacia de esta oración es muy grande;

1. *Subida*, l. 2, cap. III, pág. 108-109.
2. *Ibid.*, l. 2, argumento, pág. 99.
3. *Vida* cap. XIII, pág. 92.—*Camino*, cap. XXVIII, pág. 462.
4. *Camino de perfección*, cap. XXVIII, pág. 465.
5. *Ibid.*, cap XXVIII, pág. 463.

el alma se siente en gran manera mejorada en las virtudes. [1]

Esta ha de ser la piedra de toque de su excelencia. Porque no es la oración fin si no medio de perfección, la cual consiste en el ejercicio de las virtudes. [2] Alta contemplación con poco recato en el servicio de Dios es cosa peligrosísima aunque hacedera. Cuanta más oración, más desasimiento de criaturas y de sí mismo, más humildad verdadera ha de haber, y con esto crecimiento en el amor de Dios y del prójimo. [3] No importa que en la oración haya deseos de grandes cosas, y grandes propósitos de hacer y padecer, de que haremos y aconteceremos por el Señor y por las almas, si luego en llegando a las obras falta todo. [4] Oración, aunque sea con arrobamiento, que no para en obras, no es oración sino abobamiento.

Ante todo, ejercicio de las virtudes teologales. Ellas tienen por objeto inmediato a Dios, y nada sirve, por consiguiente, como ellas, para allegar las almas a él. [5] Es un pegársele el alma con sus potencias, una total ocupación de sus facultades por el ser divino. Por la fe se une el entendimiento. No es adhesión a fantasmas, no es intelección de especies particulares de creaturas lo que entonces se realiza: es un ilapso de Dios en la inteligencia, una inmersión incomprensible del entendimiento en la verdad infinita, que le envuelve y abruma ofuscándole con su lumbre. [6]

1. *Vida*, cap. XIII, pág. 92.
2. P. Inocencio de san Andres: *Teología mística*, trat. 1, c. 6, fol. 27 vuelto (edic. 1615).
3. *Moradas*, I, cap. 2, pág. 544.
4. *Ibid.*, V, cap. 3, pág. 603-604.
5. *Subida*, l. 1, cap. 2, pág, 38—ibid. l. 2, cap. 3, pág. 109—*Noche*, l. 1, cap. XI, pág. 33 etc...
6. *Ibid.*, l. 2, cap. 3, pág 106 etc...

Nada de visiones claras, que han de ser, acá abajo, de creaturas; visiones de oscuridades, que son de Dios, porque es la única, que, siendo visión, puede ser oscura. Ir a Dios por fe, es caminar a él derechamente, y no a una imagen suya; es unirse a Dios el entendimiento.

La memoria se une por la esperanza. Cuando esa potencia está ocupada por recuerdos y noticias de imágenes de cualquier género, no puede estar unida a Dios, que no cae en imagen. Para que pueda, pues, unirse a Dios ha de estar vacía de todo. Como este total vacío sólo le hace la perfecta esperanza, que está en razón inversa de la posesión, sólo por la esperanza se une la memoria a Dios. El alma, pues, no ha de vivir de recuerdos de criaturas, que la entretienen; libre de todo eso ha de caminar a la posesión divina por la negación de posesión creada, en vida y ejercicio de esperanza teológica. [1]

Con esto arde inextinguible el fuego del amor divino. La caridad, que se funda en la oscura visión de Dios por fe y en el vacío de creaturas de la esperanza, arde en viva llama en lo más escondido de esas profundas cavernas del sentido espiritual. Porque la caridad es acerca de Dios como percibido por el entendimiento; y cuando este le conoce por criaturas, imágenes imperfectísimas, que no pueden declarar más que la existencia de su ser y balbucear palabros ininteligibles acerca de sus perfecciones, el amor de caridad no se aviva más que con las débiles chispitas, que saltan de ese imperfecto conocimiento. En cambio cuando la inteligencia se acerca al mismo foco de la luz de Dios, y

1. *Subida*. l. III, cap. 6, pág. 290.

ofrece a la voluntad aquel bien infinito, tan grande y tan puro como es en la realidad, entonces ¡cómo arde el corazón, abrazada la voluntad no a una imagen sino al mismo Dios! No importa que el entendimiento se le ofrezca entrevelado por las oscuridades de la fe: entrevelado y todo, es a Dios mismo lo que ofrece, y el corazón siente la presencia del Bien universal. Entonces la caridad no se alimenta ni se apoya en contingencias, en gustos ni regalos, que son criaturas, que pueden desfallecer y faltar; se apoya en el Bien infinito e inmutable. Por eso aunque falten los gustos y la abandonen las criaturas, la caridad arde serena e inextinguible en el fondo del alma, echando resplandores, que iluminan toda la creación.

Y este es el camino y la esencia de la verdadera y sólida perfección: vida de fe, vida de esperanza, vida de caridad. Todo lo demás son medios para esto, disposiciones próximas o remotas para aumentar o conservar estas virtudes teologales, que son, a su vez, vida y sustento de todas las demás. Al conocimiento de Dios sigue el conocimiento de la propia bajeza y pequeñez, que resalta al lado de la infinita grandeza del ser Supremo. De aquí brota la humildad sincera, no esa cobardía espiritual, ese apocamiento, que encoge el ánimo y le inutiliza para todo lo grande, sino la verdad de la propia nada, que atribuyéndolo todo a Dios, emprende lo más árduo, considerándose como instrumento del brazo omnipotente del Señor. [1]

A la esperanza sigue el desasimiento de lo creado, al desasimiento la tranquilidad del espíritu en medio del des-

1. *Vida*, caps. X, XIII y XXX.

amparo y de las contradicciones. No esperando nada de las criaturas ¿cómo ha de turbarse cuando le falten? Rugirá por fuera la tempestad de la persecución, pero, aunque se levanten contra ella todos los elementos, permanerá inmutable sentada en la roca inconmovible de su esperanza. Tiene seguridad de que Dios no faltará y él solo le basta. Como no obra por las criaturas, no le importa que sus obras queden el en olvido, o que los hombres se las reprueben o le devuelvan ingratitud por beneficios. Puesta la vista en Dios, mientras él no se mude, el alma obrará la virtud por su amor. [1]

Y ¡qué amor tan firme y tan puro el que se funda en esto! Ni hace lo gustoso por el gusto, que halla en ello, ni deja de obrar lo trabajoso y desabrido porque no halle satisfacción, sino que obra o no obra porque debe obrar o abstenerse de ello. Amor robusto y varonil, que no se funda en el sentido, ni se alimenta del flojo y femenil sustento de los gustillos y sabores, accidentes, que no pueden fortalecer el espíritu, que crían una vida espiritual pobrísisima y achacosa, e impiden medrar en la perfección al alma. Inclinarse no a lo más fácil sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido; no a lo más gustoso, sino a lo que no da gusto; no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo; no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso; no a lo más sino a lo menos; no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado; no a lo que es querer algo, sino a no querer nada; no andar buscando lo mejor de las cosas, sino lo peor, y desear entrar en toda

1. *Subida*, l. 1. cap. XIII—*Moradas*, VII

desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo, abrazando estas obras de corazón, y procurando allanar la voluntad en ellas: he ahí los caracteres del más fino, probado y desinteresado de los amores, que abarca y ejercita de una vez todas las virtudes y obra la conformidad perfecta de la voluntad del alma con la de Dios. [1] Y estamos en el nudo y en la sustancia de la santidad. La perfección consiste en tener el alma según la voluntad en total trasformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la divina voluntad. [2] Todo lo demás de regalos y contemplaciones son accidentes, que pueden existir o faltar, sin menoscabo de la perfección. [3] Mientras el alma no llegue a esto, por más visiones y vuelos de espíritu que tenga, aunque sea su conversación con los ángeles y su modo de oración sea contemplación infusa, no ha llegado a la santidad, que consiste sencillamente en la perfecta conformidad de su voluntad con la divina. Un apetito desordenado, no importa que sea leve, basta para impedirla, y cuantas obras maravillosas haga no podrán suplir esa levísima deficiencia. La conformidad ha de ser total, y el todo no admite grados.

A esto estamos todos llamados. Es la expansión, el pleno y magnífico desarrollo de la gracia santificante y de las virtudes, que, despojando al alma de sus propiedades, la

1. *Subida*, l. 1. cap. XIII.
2. *Ibid.*, l. 1, cap. XI, pág. 79.
3. «Esta verdadera unión es hacer mi voluntad una con la de Dios. Esta es la unión que yo deseo y querría en todas: que no unos embebecimientos muy regalados que hay, a quien tienen puesto nombre de unión y será así siendo después de esta que dejo dicha.» *Fundaciones*, cap. V—«La verdadera unión se puede muy bien alcanzar con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos a procurarla con no tener voluntad sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios... Ninguna cosa os dé destotra unión regalada, que lo que hay de mayor precio en ella es por proceder de esta, que ahora digo.» *Moradas* V, cap. 3.

han comunicado las divinas. Vacía de lo terreno, limpia de todo apetito desarreglado, brilla purísima en la inteligencia la luz de la fe, y arde el corazón en vivas llamas de caridad por Dios y por los hombres: Son la vidriera sin mancha, el diamante purísimo, que reciben sin estorbos el rayo de la claridad de Dios. [1]

El alma ha llegado a la cumbre del monte siguiendo trabajosamente el árido y rectilíneo sendero de la *nada*. Todo lo imperfecto se ha quedado abajo. Con ella no han subido más que la luz y el amor. A esa cumbre no llega más que el espíritu purísimo. El sentido se desvanece en tales alturas y encumbramientos, y ha de quedarse en los ribazos del monte, apacentándose en las vertientes de la montaña, mientras sube el espíritu a escuchar la voz de Dios, que habla desde la nube lúcida, que se cierne sobre la cumbre.

1. *Subida*, l. 2, cap. IV, pág. 114—*Moradas*, I, cap. I, pág. 531.

CAPITULO XVII

Síntesis de la doctrina de la Escuela Carmelitana

La vía mística

Como cosa del todo gratuita y extraordinaria, la mística comienza cuando a Dios le place darla. [1] A veces existe en almas imperfectísimas, llenas de apetitos y leves imperfecciones. [2] Solo se excluye de ella al que está en pecado mortal, porque la mistica es a base de la gracia y consta de luz y amor. [3] Otras veces no se concede sino en los últimos años de una vida perfectísima; y algunos no llegan a gustarla nunca. [4]

Sin embargo suele Dios en el actual y eficaz llamamiento a la mística acomodarse a ciertas disposiciones del alma. Las principales son humildad, limpieza de corazón y ora-

---

1. *Congreso teresiano*, ttema V, concl. 1.ª sobre las disposiciones etc.—*Médula mística*, trat. IV, cap. 9, pág. 189.—*De Contemplatione divina*, l. 1, cap. 9, pág. 54.
2. *Camino de Perfección*, cap. XVI, pág. 414.—*Vida*, cap. IV, pág. 21.—*De contemplatione divina*, l. 1, cap. 9, pág. 54.
3. *Noche*, l. 2, cap. XII, pág. 88; *Cántico espiritual*, canc. 27, v. 2, pág. 306—*Camino de perfeceión*, cap. XVI, pág. 414.
4. *Subida*, l. 2, cap. XXX, pág. 265—*Camino de Perfección*, cap. XVIII, 422. seqs.

ción muy frecuente. [1] Es necesaria la humildad, porque a Dios no se puede llegar con exigencias y su conversación es con los sencillos. Lo es la limpieza, porque la luz increada no puede morar en cuerpo sujeto a pecado; lo es la oración continuada, porque esta es la puerta para todas las mercedes de Dios. [2] En estas disposiciones suele el Señor comenzar a infundir los primeros rayos de la contemplación infusa, aunque no siempre. [3]

En esta vía hay, como en la ascética, tres estados: de principiantes, de aprovechados y de perfectos, que corren paralelos a los de la otra vía. [4] Sin embargo lo más común es que la mística comience en lo que corresponde al segundo y aun a veces al tercer estado de la ascética. [5] Así la contemplación infusa comienza a darse cuando el alma ha sacado por la meditación todo el bien que podía; en el momento de pasar de ella a estado de contemplación ordinaria, al salir del estado de principiantes. [6] Por eso es excelente disposición para ella el ejercicio de la contemplación adquirida, sobre todo en su forma de oración de recogimiento. [7]

La contemplación infusa, que es la operación mística por excelencia, es un conocimiento experimental de las cosas divinas, producido por Dios sobrenaturalmente en el

---

1. *Congreso teres.*, tema, V.° concl. 3.ª sobre las disposiciones etc...
2. *Vida*, cap. VIII, pág, 55.
3. *Subida*, l. 2, cap. XXX, pág. 265.—*Camino de perfección*, cap. XVII, pág. 418 seqs.—*Moradas*, IV, cap. 2, pág. 576.
4. *Congreso sanj.* tema I, concl. 3.ª—
5. Eugenio de san José: *Mensajero de Sta. Teresa*, t, 3, pág. 48.
6. *Subida*, l. 2, cap. 12, pág. 154;—*Noche*, l. 1. cap. 1, pág. 6.
7. *Camino de perfección*, cap. XXVIII, pág. 463—Tomás de Jesús: *De contempl. divina*, l. 1, cap. 3, pág. 19;—Antonio de la Anunciaón *Disceptatio mystica*, tract. III. quaest. 2, art. 8, pág. 178-179.—Antonio de la Cruz: *Libro de la contemplación* l. 1, cap. 2.

alma. [1] Procede de uno de los dones de sabiduría, entendimiento o ciencia, pero según cierta operación sobre el modo humano. Esta operación de los dones es causada por una influencia actual, que pertenece a las gracias especiales, extraordinarias y, por lo tanto, gratuitas, que el Señor concede liberal y misericordiosamente a quien quiere, cuando quiere y como quiere, sin que valgan servicios hechos a Su Majestad. [2]

Los efectos de esta mística contemplación son diversos, conforme a su intensidad y a la diversa disposición del sujeto, que la recibe. En almas imperfectas, apegadas todavía a los gustos sensibles, produce, al principio, arideces y oscuridades en la razón y en las potencias sensitivas interiores, al suspender sus discursos por comunicarse la idea derechamente al entendimiento: es la noche pasiva del sentido. [3] En cambio, si el alma está ya dispuesta para ella, o no es la comunicación tan intensa, en vez de las torturas y sequedades de la *Noche*, le causa, en los comienzos, aquellas dulzuras de la oración de recogimiento infuso y de quietud, que la embebecen con grandísimo deleite en el cuerpo y gran satisfación en el alma. [4] Estos son los primeros grados de la contemplación infusa, grados inperfectos de iniciación, que se mezclan con el ejercicio de la

1. *Noche oscura*, l. 2, cap. V. pág. 58—*Congreso teres.*, tema 5.°, concl. 1.ª y 2.ª.

2. *Camino de perfección*, cap. XVII, pág. 418 seq. *Moradas* IV, cap. 2, pág. 577—*Subida*, l. 2. cap. XXX, pág. 265—Tomás de Jesús: *De contempl. divina*, l. 1. cap. 4, pág. 23—José de Jesús María: *Subida del alma* Parte 1.ª l. 1, cap. X, fol. 29—*ibid.* Parte 2, l. 1, cap. 25, fol. 71—Antonio de la Cruz. *Libro de la contemplación*, l. 1, cap. IX.—Antonio de la Anunciación: *Disceptatio Mystica*, tract. III, q. 3, art. V. pág. 193-194.

3. *Noche*, l.-1, cap. IX, pág. 29.

4. *Camino de Perfección*, cap. XXXI, pág. 474-475—*Moradas* IV, cap. 3, pág. 578.—*Llama*, canc. 3, v. 3. § VI, pág. 446-449.

contemplación adquirida, y hasta con el de oración discursiva o meditación. [1]

Como período de transición, en que el alma no sabe, por la misma delicadeza de la noticia mística y por la novedad y extrañeza de estas operaciones comparadas con las de los estados anteriores, qué es lo que en ella pasa, es uno de los momentos más delicados de la vida interior, y si el alma no encuentra un sabio, discreto y experimentado maestro espiritual, que la entienda, es facil que vuelva atrás, y quede malograda la obra del Espíritu de Dios. [2] Para conocer la existencia de este elemento infuso y este carácter de purgación sobrenatural existen tres señales, que no coinciden más que en el número con las que hay para conocer el tránsito a la contemplación adquirida: La primera es que no halle gusto en las cosas criadas como no le halla en las de Dios; la segunda cuidado y penosa solicitud, pensando que no sirve a Dios; la tercera imposibilidad de ejercitarse en la meditación. [3]

La conducta del alma en este estado ha de ser recibir con advertencia sencilla y amorosa la amorosa y sencilla noticia, que el Señor le comunica en quietud y silencio. Querer interponer sus activas operaciones y discursos sería impedir la infusión divina y no conseguir lo que pretende. [4] Este peligro no existe en la oración regalada de quietud, donde el alma, embebecida en las dulzuras, que allí siente, no se osa bullir ni menearse, para no perder aquel

1. *Congreso sanjuan.* tema 3.°, concl. 1.ª—*Noche*, l. 1, cap. 1, pág. 6, etc...: *Camino de Perfección*, cap. XXVIII, pág. 464-465.
2. *Noche*. l. 1, cap. X, pág. 33—*Llama*, canc. 3, v. 3, § XI, pág. 457.—*Subida*, prólogo.
3. *Ibid.*, l. 1, cap. IX, pág. 28-31—*Congreso sanjuan.*, tema III, concl. 3.ª.
4. *Llama*, canc. 3, v. 3, § VI. pág. 446 seqs.—*Noche*, l. 1, cap. X, pág. 33.

espíritu de mística dulcedumbre. [1] Porque así como el principio de la infusa contemplación, cuando tiene carácter purgativo, se comunica en sequedades y aprietos del alma, así va envuelta en gustos espirituales y sensibles en esa otra forma de quietud y recogimiento. Estos gustos son también sobrenaturales e infusos. Los contentos, que nos vienen de nuestras obras o que nosotros nos procuramos en la oración, nacen del natural y terminan en Dios: los gustos, por el contrario, vienen de Dios y terminan en el alma y siéntelos el natural; son sobrenaturales como el género de oración a que acompañan. [2]

Entre este primer grado de contemplación infusa y el que caracteriza la purgación pasiva del espíritu existe un periodo, muy largo, a veces, en el cual, purificada ya y acomodada aunque no del todo la parte sensitiva a la superior embiste la luz divina mansa y serenamente en el alma, produciéndola deleite y sabor espiritual. [3] Aquí comienza los éxtasis y arrobamientos, y abundan tanto, que llegan en cierto modo a caracterizar este periodo. Después, hasta en los últimos grados del desposorio y aun del matrimonio, también les habrá, pero ni son tan abundantes, ni tienen ese carácter de violencia que aquí. [4] La causa de esto es doble: la fuerza de la divina comunicación, por una parte, y sobre todo la flaqueza natural del sujeto, que la recibe. [5] Por eso más adelante, cuando esté el espiritual fortalecido por la purgación de la segunda noche, sujeta ya del todo la parte

1. *Camino de Perfección*, cap. XXXI, pág. 475.
2. *Moradas*, IV, cap. 1, pág. 567 seqs.
3. *Noche*, l. 2, cap. 1, pág. 51.
4. *Ibid.*, l. 2, cap. 1, pág. 52—*Vida*, cap. XX, pág. 142-143 etc...
5. *Ibid.*, l. 2, cap. 1, pág. 52.

sensitiva a la espiritual, hará Dios sus comunicaciones derechamente al espíritu, ya dispuesto, y no sufrirá el natural esos desmayos del éxtasis, ni las torturas de los terribles arrobamientos, que parecen descoyuntarse los huesos, y se quedan las carnes heladas y encogidas como muertas. [1] En este estado del éxtasis el alma no merecería naturalmente, por no hallarse en condiciones para ello, pero suple Dios la falta, y es casi seguro que existe mérito verdadero en esa especial condición, en que se halla el espíritu humano. [2]

En este grado abundan igualmente las hablas, visiones y revelaciones sobrenaturales. Son gracias extraordinarias con que el Señor regala a sus siervos. Las hay corporales y espirituales. Las corporales pueden ser interiores o exteriores, según que se reciban por los sentidos externos o internos. Las espirituales pueden ser distintas o particulares y confusas, oscuras y generales. A las primeras pertenecen las visiones, locuciones y revelaciones, la segunda es la noticia de la fe. [3] Sin despreciarlas, el alma, no debe detenerse más que en la última. En las demás háyase con santa indiferencia como cosas del todo accidentales en el camino de la perfección y llenas, por otra parte, de peligros. Ellas harán su efecto pasivamente en el alma, si son buenas, y no la podrán dañar, si proceden de falso espíritu. Asirse a ellas, sería estancarse en el camino espiritual, porque, como

---

1. *Cántico*, cane. 13, v. 1, pág. 228—*Noche*. l. 2, cap. 1, pág. 52—*Vida*, cap. XX, página, 142.

2. *Conceptos del amor de Dios*, cap. VI, pág 755—Tomás de Jesús: *De contemplatione divina* l. VI, cap. 5, pág. 514 seqs.—Antonio de la Anunciación; *Disceptatio mystica*, tratado IV, quest. 2, art. IX, pág. 249.

3. *Subida*, l. 2, cap. IX, pág. 135.—*Moradas*, VI, cap. 3, pág. 622 seqs.

cosa partícular y distinta, no pueden servir de medio próximo para la unión con Dios. [1]

De todos estos peligros viene a librar al alma un grado más alto de infusa contemplación, de forma y carácter purgativos: la noche pasiva del espíritu. Es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales naturales y espirituales. [2] Este despojarla de sus aficiones habituales y propiedades del hombre viejo, con que estaba el alma unida, conglutinada y conformada, de tal manera la desmenuza y deshace la sustancia espiritual, absorviéndola en una profunda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo a la faz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel. [3] Es la lucha de dos formas contrarias—la divina de la infusa contemplación y la humana de los malos hábitos del hombre—lucha, que tiene que sufrir el alma, porque es el sujeto y la materia de esa violenta trasformación. [4] Es el leño verde que siente en sí el guerrear de la humedad con la llama del fuego, que le embiste. [4] A esto se añaden contradicciones de afuera, pérdidas de honra, persecución de los buenos y recias enfermedades del cuerpo. [5]

Según va la luz venciendo a las tinieblas del alma, y el calor de aquel fuego echando fuera la humedad, va sintiendo el espíritu los primeros ardores de amor pasivo en la voluntad, y los primeros chispazos, ráfagas levísimas de luces divinas, en la inteligencia. [6] Luces y amores pasivos

1. *Subida*, l. 2, cap. X, XXII, XXV, etc...
2. *Noche*, l. 2, cap, V, pág. 58.
3. *Ibid.*, l. 2, cap. VI, pág. 62.
4. *Llama*, canc. 2, v. 3, pág. 397 seqs.—*Noche*, l. 2, cap. X, pág. 81 seqs.
5. *Moradas*, VI, cap. 1, pág, 11 seqs.
6. *Noche*, l. 2, cap. XI, pág. 85 seqs.

porque no nacen del esfuerzo libre del alma sino de esa influencia divina, que, sin ella hacer nada ni entenderlo, se le va casi insensiblemente comunicando. [1]

Esta contemplación es purísima; es luz que se infunde inmediatamente en la inteligencia sin pasar por los sentidos exteriores o interiores. Por eso el alma no sabe declarar lo que conoce, faltándola la imagen sensible con que expresarlo a los demás. [2]

Con esto se dispone el alma para el místico y espiritual desposorio. Con la *Noche del espíritu* acaba la contemplación purgativa y comienza la unitiva. [3] La purgación espiritual ha causado en el alma, mediante aquel perfecto vacío de todo lo creado y aquel purísimo conocimiento, que de Dios le dió la luz divina, y aquel amor ardiente y apasionado, que prendió en su espíritu, un deseo vivísimo de la unión con Cristo. [4] El alma suspira por la unión y Dios se acerca a ella para celebrar las divinas bodas.

Pero antes del místico himeneo se dan uniones pasajeras, vistas entre Dios y el alma, en las cuales se comunican y manifiestan sus propiedades. Uniones en que Dios se junta unas veces con unas potencias y otras con otras, dándose a conocer de diversas maneras, para enamorarla. [5] A estas comunicaciones se siguen ligeros abandonos de Dios, que se oculta para atisbar la fidelidad de la esposa en sus ausencias. Un ligero descuido del alma en poner su afición

1. *Noche*, l. 2, cap. XIII, pág. 91-92.—*Vida*., cap. XXX, pág. 231-233.
2. *Ibid.*, l. 2, cap. XVII, pág. 106-107—*Moradas*, VI, cap. 4, pág. 633.
3. *Congreso sanjuan.* tema, VII, concl. 5.ª *Noche*, l. 2, cap. XXIV, pág. 132.
4. *Cántico*, canc. XIII, anotación, pág. 225.
5. *Vida*, cap. XV, XVII y XVIII—*Moradas* V, cap. IV. pág. 607—*Cántico*, canc. XIII, pág. 225, seqs.

en cualquiera cosa, bastaría para impedir la celebración del desposorio. [1]

Probada la fidelidad de la esposa, que ha mantenido su amor entero para el esposo durante sus ausencias, realízase la unión del desposorio espiritual. Muéstrase el amado al alma por medio de una infusión vivísima y, después de una soberana comunicación de gracia, conocimiento y virtudes, con que la arrea a manera de dones, bien así como a desposada en el día de su desposorio, realízase la unión entre inefables dulzuras. Ve el alma y gusta allí abundancia y riquezas inestimables, y halla todo el descanso y recreación que desea, y entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas, y siente en él un terrible poder y fuerza y gusta admirable suavidad y deleite de espíritu, y sobre todo entiende y goza de inestimable refección de amor, que la confirma en amor. [2] A esto va unido un claro y levantado conocimiento de lo que es Dios en las creaturas, efecto regalado de una de las más puras y elevadas infusiones místicas. [3]

Pero no es completa la estabilidad de este estado. La parte inferior, que aun no ha perdido del todo sus malos resabios e inclinaciones, el diabólico empeño del enemigo por impedir que se celebre el matrimonio, y más que todo esto, las ausencias y aparentes desamparos del esposo turban con frecuencia la dulce tranquilidad de este estado. [4] Una nueva prueba de amor y fidelidad del alma, y una mayor gracia y comunicación de Dios, que recoge todas las

1. *Moradas* V, cap. IV, pág. 607.
2. *Cántico*, canc. 14, decl. pág. 234.
3. *Ibid.*, canc. 15, v. 3 y 4, pág. 245.
4. *Ibid.*, canc. 15-20, pág. 247 seqs.

fuerzas del hombre al *hondón del espíritu*, dispondrá a la esposa para el matrimonio espiritual, cumbre de todas las místicas ascensiones.

Dos cosas hay que distinguir en este supremo estado: lo que es común a la perfección espiritual en cualquier orden que sea, ascético o místico, y lo que es propio y característico de este orden extraordinario. Lo primero está ya determinado en las últimas páginas del capítulo anterior, porque es una misma la esencia de la perfección en todos los órdenes—la caridad—y sería yerro iluminista hacer consistir la santidad del orden místico en esos accidentes, que se llaman éxtasis, raptos y vuelos de espíritu, o en aquella regalada y sensible presencia de Dios sentida por el alma, que algunos miraron como esencia del misticismo experimental. La esencia del espiritual matrimonio y lo que vale en él es la unión de voluntades; es el querer el alma una cosa con Dios en vida o muerte, limpia de toda aficioncilla, que no se apoye en la divina voluntad. [2]

Los caracteres del místico matrimonio son cinco: unión permanente según la sustancia del alma y frecuente según las potencias, comunicación espiritual en completo aislamiento de los sentidos y potencias inferiores; sosiego de las pasiones; confirmación en gracia y mutua entrega personal con inefable comunicación de bienes. [1] No es uno el modo de celebrarse; a veces se realiza por medio de una visión imaginaria, a veces sin visión. [3] Es un unirse Dios y

1. *Moradas* V, cap. III, pág. 601—*Fundaciones*, cap. V, pág. 824—*Subida*, l. 1, cap. XI, pág. 79.
2. *Llama*, canc. III, v. 3, y 4—*Moradas, VII*, cap. II, y siguientes—*Cántico*, canciones 19 a 28.
3. *Moradas*, VII, cap. 2, pág. 690.

el alma estrechísimamente, como se unen dos luces, que se cruzan, o dos gotas de agua que se mezclan. Transformación del alma, que recibe la forma y las propiedades del Espíritu divino, como el vidrio recibe las del rayo de sol, que le atraviesa. Aquí cesan, casi del todo, los éxtasis, que son señales de imperfección natural, y el alma esposa ama ardiente pero suavemente, sin aquellos hervores primeros, que la agitaban. Es la realización del *Juge convivium* de la Escritura, el río de paz, que se entra mansamente en el espíritu, anegándolo sin ruido en dulcedumbres. ¡Qué serena arde ya la *llama de amor viva*, y qué lejos quedaron la ponzoña de las sabandijas y el ruido de los que habitan en la cerca del interior *Castillo!*

Todo ha cesado al son de las amenas liras y al conjuro del esposo. Se ha detenido el cierzo muerto, y el austro, recordador de amores, aspira por el alma, como un airecillo del Edén, que trae esencias de azucenas y de lirios, y allí debajo del manzano florido, descansan los amantes, teniendo la esposa

el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del amado.

ADICION

Por olvido del todo involuntario no hablé en el capítulo XI, pag. 255, de los magníficos artículos, que sobre *La mística cristiana* publicó el P. Valentín de la Asunción (Zubizarreta) C. D., hoy arzobispo de Santigo de Cuba, en *El Monte Carmelo* desde 1906, pág. 561 seqs. a 1907. Son de lo mejor que se escribió en aquellos días en que comenzaba a resurgir la escuela carmelitana y dignos, ciertamente, del autor del celebrado *Cursus theologiæ dogmático-scholasticæ*, por más que van demasiado divididos, por tener que acomodarse a la corta extensión de aquella revista.

APENDICES

APENDICE PRIMERO

Recogemos aquí con cariño los discursos pronunciados en las sesiones solemnes del Congreso de san Juan de la Cruz. [1]

DISCURSO PRONUNCIADO POR EL ILUSTRÍSIMO Y REVERENDÍSIMO DOCTOR DON ENRIQUE PLA Y DENIEL, OBISPO DE ÁVILA, EL 2 DE JUNIO DE 1928

Excelsitud de gloria que han dado a la diócesis de Avila y a la Orden Carmelitana Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz

Comunidad carmelitana, señoras, señores:

Habéis querido, venerables hijos de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz, que mi adhesión como Obispo de Avila a este Congreso ascético-místico en honor del gran Doctor san Juan de la Cruz fuese una adhesión no de unas cuartillas, sino una adhesión personal. Y a pesar de que eran solo unas horas las que podía robar a las intensas

1. No incluímos el lindo discurso del Sr. Albarrán porque ya ha sido publicado; tampoco podemos ofrecer el de D. Esteban Bilbao, pieza notabilísima y de imborrable memoria para cuantos le oimos, porque no ha sido escrito, por lo menos no ha llegado a nuestras manos.

ocupaciones pastorales de estos días, sin embargo aquí he venido; y he venido del Carmelo de Occidente, que es Avila, para saludaros a vosotros, que, siendo hijos de Teresa y de Juan de la Cruz, tenéis vuestra cuna en Avila, y si vuestros Padres en el Antiguo Testamento fueron Elías y Eliseo allí en el Carmelo de Oriente, la cuna de la Reforma de la Descalcez Carmelitana, vuestra cuna, la de vuestra gran Madre, la de vuestro excelso Padre, es Avila, a la cual puedo ensalzar y glorificar, porque los afectos, que me han unido a ella han sido sobrenaturales, no habiendo pisado su bendito suelo antes de haber sido elevado al Pontificado, pero ciñéndome el anillo de perenne fidelidad en el momento de mi consagración para ofrendarle en el ministerio pastoral mi vida entera.

Como Obispo de Avila me habéis pedido mi adhesión, y el Obispo de Avila no puede jamás olvidar que es el Obispo de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, que la diócesis de Avila comparte con vuestra Orden la eximia gloria de tener dos hijos tan excelsos que forman una pareja tan sublime, que no tiene igual en los fastos de la mística, de las letras y de la veneración universal. No me ciega el amor, no creo convertir el amor de piedad, de afecto filial nunca excesivo, en exagerado amor apreciativo, que envuelva error en el juicio y que me puedan rebatir. Yo pregunto con seguridad: ¿qué diócesis como Avila, qué Orden como la Carmelitana puede presentar a la vez dos figuras tan excelsas, tan sublimes, tan puestas en alto, tan sobrehumanas y a la vez tan humanas, que irradien tanto amor, qne roben tanto los corazones como Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz?

Yo no temo que nos presente diócesis ni Orden ninguna una pareja tan sublime que pueda competir con la autora de *Las Moradas* y fundadora de palomarcitos de vírgenes del Señor y con el Doctor Poeta de la *Subida del Monte Carmelo*, del *Cántico Espiritual* y de la *Llama de Amor viva*. La sublimidad de esta pareja sin par es por todos reconocida; no hay por qué extenderse en hacerla patente y demostrarla. Mas útil puede ser buscar su fundamento. Yo creo hallarlo en el espíritu uno y múltiple—como lo es el de la sabiduría [1]—de Teresa de Jesús y en la excelsitud de doctrina y de forma de expresarla de Juan de la Cruz. Ni hay mujer en el mundo, que haya sabido reunir tanto las múltiples facetas del espíritu como Teresa de Jesús, ni hay santo que en sus escritos se haya remontado a elevación tan excelsa, que en ellos se manifieste tan delicado y tan divino, qne tanto parezca que está hablando, que está cantando, en las alturas de los cielos como Juan de la Cruz.

***

¿Qué mujer ha tenido su espíritu tan uno y múltiple como santa Teresa de Jesús? Allá, allá en el Monasterio de la Encarnación, en aquel sublime relicario, que tenemos en Avila, en cuyo claustro hace pocos días acompañaba yo a Su Majestad la Reina Victoria de nuestra España, allí fué primero monja carmelita calzada, pero cuando habiendo ya fundado el primer Monasterio de la Reforma carmelitana, *las Madres* como decimos en Avila, fué enviada por la

1, *Sapient*, VII, 22.

obediencia como Priora a su antiguo Monasterio de la Encarnación, dijo a sus antiguas hermanas, manifestando bien la multiplicidad de su celestial espíritu: «No teman mi gobierno, que aunque hasta aquí he vivido y gobernado estas Descalzas, sé bien. por la bondad del Señor, cómo se han de gobernar las que no lo son». Teresa, la hija amantísima de la orden de la Virgen del Carmen, la excelsa reformadora del Carmelo, la que con mayor perfección ha tenido el espíritu carmelitano, no lo sentía con raquíticos exclusivismos. Ella lo nutría libando como afanosa abeja en las variadas flores de las distintas religiones y órdenes que adornan y matizan el jardín de la Iglesia Santa.

Fué devotísima de san Agustín; y de la lectura de sus *Confesione*s alguna preparación sacaría para escribir más tarde la autobiografía de su *Vida*. Ella se aprovecha de la sabiduría de los Padres de la Orden de Predicadores, y los toma como confesores; y allá en el Monasterio de santo Tomás de Avila, la Virgen muestra Señora y san José le vistieron el blanco y hermoso manto en prenda de tener perdonados sus pecados. Del gran reformador franciscano Pedro de Alcántara, *que parecía hecho de raíces de árboles*, aprendió penitencia y pobreza y contemplación y recibió la seguridad de ser su espíritu de Dios: Si comunicó su espíritu con los religiosos más insignes y santos de órdenes antiguas, se aprovechó ya de la entonces naciente Compañía de Jesús; y en Avila buscó consejo del antiguo Duque de Gandía san Francisco de Borja y luego de otros muchos Padres de la misma Compañía, Teresa, tan agradecida siempre, amó a todas las órdenes de las que recibió beneficios y ved si hay ninguna otra Santa, acerca de la cual tanto ri-

valicen todas las Ordenes en gloriarse de haberla tenido como amiga y a la vez de haber influído en su espíritu. Lo dicen los libros sobre ello escritos; lo vísteis todos en Madrid en el año 1923 en el Congreso Teresiano celebrado en el Tercer Centenario de su Canonización ¡Ojalá en nuestra Santa Madre Iglesia todos tuvieran siempre el corazón grande de Teresa para apreciar y admirar en ella las distintas modalidades del espíritu del Señor, que es uno y múltiple, como dice el Espíritu Santo.

No puede maravillarnos uniera y armonizara en uno muy distintos espíritus quien supo ensamblar la fortaleza varonil con la más delicada y encantadora feminidad. Ternura de mujer destilan sus escritos; intuición femenina tenía para conocer las personas con quien trataba; y con maña femenil sabía insinuarse para salir en bien en todas sus empresas. No mata jamás en las frescas páginas teresianas la doctoril pretensión del letrado la espontaneidad del decir ni el ingenuo gracejo de la mujer a quien nada pasa inadvertido. A mujeres enderezaba sus escritos Teresa, pues le parecía «que mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras»; [1] y le parecía desatino que sus escritos podían hacer al caso a otras personas. [2] De los hombres se apartó y entre mujeres vivió en los palomarcitos, que en tierras de Castilla y Andalucía iba fundando. Mas ¡válame Dios! ¿es de mujer ser tan recia de corazón que aun leyendo toda la Pasión no derramase una lágrima? [3] ¿Es de mujer proclamar que «gran cosa es el saber y las letras para

1. *Castillo Interior* o *Las Moradas*, Proemio.
2. Idem.
3. *Vida*, cap. III.

todo?» [1] ¿Es de mujer distinguir tan bien lo que es ilusión de la imaginación de lo que es realidad natural o sobrenatural? ¿Es de mujer ser tan honrosa, que no tornáse atrás por ninguna manera de lo que hubiese dicho una vez? [2] ¿Es de mujer inculcar a los Prelados «que en las cosas sustanciales han de ser rigurosos, y por ninguna manera blandear»? [3] ¿Es de mujer arrostrar viajes sin temor a las inclemencias del tiempo ni a las grandes incomodidades? ¿Es de mujer no espantarse por suerte ninguna de dificultades y tratar negocios con Nuncios y Monarcas? ¿Es de mujer reformar una Orden de Varones?

Tiene nombre Teresa de mujer, pero de Mujer Fuerte. Jamás encarece las dotes de su sexo, como ciertas feministas que hoy se estilan, ni como ellas pretende en todo imítar a los hombres, mas recuerda que no aborreció el Señor cuando andaba en el mundo las mujeres, antes las favoreció con mucha piedad. [4] Continuamente está recordando la flaqueza de las mujeres, [5] pero a ellas como a los varones clama que sean varones si quieren adentrarse en las divinas moradas. [6] Entendía que «una mujercilla tan sin poder... no podía hacer nada», [7] mas no menos estaba persuadida que «no queda por Dios el no hacer grandes obras los que le aman, sino por nuestra cobardía y pusilanimidad». [8] Teresa es la *Mujer Fuerte*. Como tal la presenta a

1. *Castillo Interior*, Cuartas Moradas, cap. I.
2. *Vida*, cap. III.
3. Modo de visitar los conventos de religioaas.
4. *Camino de Perfección*, cap. III.
5. *Castillo Interior* o *Las Moradas*, Moradas Primeras, cap. II; Moradas Cuartas, cap. III, etc.
6. *Ibid.*, Moradas segundas, cap. único.
7. *Libro de las Fundaciones*, cap. II.
8. Idem.

la Iglesia Gregorio XV en la Bula de su canonización, vencedora de la carne con su angelical virginidad, del mundo con su admirable humildad, de los engaños del demonio con sus solidísimas y máximas virtudes, escalando las arduas cumbres de la perfección, sobrepasando la fuerza de su sexo con la grandeza de su ánimo, ceñidos con la fortaleza sus lomos, robustecido su brazo para guiar a un ejército de esforzados, que por la gloria del Señor y por su ley santa y sus divinos mandatos con armas espirituales luchasen y venciesen. [1] ¿Qué más? Ella misma nos lo dice, pues a sus hijas exhorta a que en nada sean mujeres, sino varones fuertes. «Es muy de mujeres, y no querría yo, hijas mías, lo fuésedes en nada, ni lo pareciésedes, sino varones fuertes; que si ellas hacen lo que es en sí, el Señor las hará tan varoniles, que espanten a los hombres. ¡Y qué facil es a Su Majestad, pues nos hizo de nonada!». [2]

No es de extrañar que de quien así escribía dijera el P. Maestro Salinas al P. Báñez, como éste certifica en su deposición jurídica: «¡Oh! ¡oh! habiádesme engañado, que decíades que era mujer; a la fe, no es sino hombre varón y de los muy barbados».

He ahí para mi el secreto de la excelsitud del espíritu de Teresa: es uno y múltiple. Su doctrina es riquísima miel libada en las flores tan diversas que matizan el jardín del huerto del Amado.

---

1. *Postquam mirabili victoria carnem suam perpetua virginitate, mundum admirabili humilitate, et cunctas adinventiones diaboli multis maximisque virtutibus superasset excelsiora moliens et virtutem sexus animi magnitudine supergressa, accinxit fortitudine lumbos suos et roboravit brachium suum et instruxit exercitus fortium. qui pro domo Dei Sabaoth et pro lege eius et pro mandatis eius armis spiritualibus decertarent.* (Bull. canoniz.)

2. *Camino de Perfección*, cap. VII.

Ella que fundó una Orden—reformar es más difícil que fundar—aprecia todo lo que tiene de grande la Iglesia de Dios, exenta del todo del exclusivismo que empequeñece el espíritu. El de Teresa es anchuroso como las arenas de los mares, es divinal y humano; recio como de varón, delicado con la más exquisita feminidad. Ni en escritos de mujer se halla más doctrina y sabiduría, ni expuesta con tanta llaneza, donaire y gracia.

***

¿Y qué diremos de nuestro san Juan de la Cruz, Hijo y Padre a la vez de Teresa de Jesús, hijo suyo por ser el que cooperó a la Reforma Carmelitana entre varones, que antes había emprendido santa Teresa en las mujeres, Padre por ser también su director y maestro?

San Juan de la Cruz era de un temperamento distinto del de Teresa de Jesús, porque él, aunque no hacía gala de ello, era letrado. Teresa de Jesús no se precia de saber latines, como nos dice con su habitual gracejo, no corregía jamás sus cartas ni sus escritos; por eso en ellos podréis encontrar textos latinos algo trabucados, podréis hallar aún faltas de ortografía en castellano, pero en medio de todo ello encontraréis un lenguaje modelo de literatura que, como dice Fray Luis de León, es la misma elegancia. Juan de la Cruz había cursado sus estudios con notable aprovechamiento en la Atenas española, la Universidad de Salamanca, y había sido el primer Rector del primer Colegio de la Descalcez Carmelitana, que fué el de Alcalá; no era ajeno a los conocimientos de la Métrica y del arte de componer. Nos dicen todos sus biógrafos y críticos que escribía una

y otra vez sus tratados, y por eso de muchos de ellos tenemos distintos códices y manuscritos. Juan de la Cruz era de un espíritu selecto y excelso: y de esta excelsitud emerge su ardiente y elevadísima poesía mística.

Elevación de doctrina, excelsitud de forma; he ahí las potentes alas que tan en alto arrebatan a Juan de la Cruz. El Doctor de Fontiveros no escribe para principiantes; él mismo nos lo dice en su prólogo al *Cántico Espiritual.* No anda por este mísero suelo llevando de la mano a los que caminan tropezando, como otros maestros espirituales; sino que hiende los aires y penetra en los cielos y desde estas alturas con sus cantos sublimes invita a las almas a volar con el vuelo del amor. Doctrina elevada y sublime, pero robusta y sólida, no de vagos sentimentalismos y mucho menos de imaginativas ilusiones. Juan de la Cruz es el Doctor de las virtudes teologales, que él sensibiliza y pinta cuando nos habla de lo blanco de la Fe y de lo verde de la Esperanza y de la toga colorada de la Caridad.[1] Es el cantor de la *Noche oscura* del alma, de la nube tenebrosa y alumbradora de la fe; de la esperanza ardiente que le hace exclamar:

Vivo sin vivir en mí,
Y de tal manera espero,
Que muero porque no muero;

de los desposorios espirituales, de la *Llama de Amor Viva* que diviniza ya al alma en esta vida haciéndola por el amor lo más semejante al alma glorificada. La mística es amor, la

1. *Avisos y sentencias,* núm. 122.

perfección es amor, es caridad sentida y ejercitada, es unión, es conformidad con la voluntad divina. Este es el manjar elevadísimo y sólido, a la vez que dulcísimo y delicado, de la perfección cristiana, que suministra Juan de la Cruz, que cría almas robustas en santidad, a diferencia de tanto pietismo sentimental y novelero, que apenas pasa de la superficie, que no tiene sus raíces en la Cruz yque deja al alma tan inmortificada que se halla bien en un maridaje de espíritu mundano y sensual con algunas prácticas externas de relumbrante piedad.

Fray Luís de León había dicho de Juan de la Cruz que en explicar los secretos del alma había superado a todos los santos Doctores. El Jesuita Juan de Vicuña dice no haber encontrado doctrina más sólida ni levantada que la de Juan de la Cruz. El Venerable Palafox llamaba a Juan de la Cruz el místico, el delgadísimo y profundísimo de la Iglesia. Bossuet afirmaba que lo que era santo Tomás en la escolástica era Juan de la Cruz en la Teología Mística. Si la Teología es la reina de las ciencias, lo más elevado de la Teología es la mística. La mística es la ciencia que más se parece a la ciencia Dios, que es a la vez conocimiento y amor; y el humildísimo Juan de la Cruz así define sin embargo con justeza su doctrina: *dichos de luz y de amor*. [1]

La excelsitud de la mística exige la poesía, pues si no sólo es conocimiento sinó también amor, es igualmente belleza, arrebatamiento, canto. Y Juan de la Cruz canta... Canta la belleza de los bosques y espesuras que el Amado,

1. Prólogos a los *Avisos* y *Sentencias Espirituales*.

Con sola su figura
Vestidos los dejó de hermosura.

Canta los deseos del alma enamorada del divinal Esposo.

¡Oh cristalina fuente,
Si en esos tus semblantes plateados
Formases de repente
Los ojos deseados,
Que tengo en mis entrañas dibujados!

Canta la íntima unión del alma con Dios, la *Llama de amor viva*, el *cauterio suave*, la *regalada llaga*, la *mano blanda*, el *toque delicado*, que *a vida eterna sabe*, como todos los inflamados cantos de Juan de la Cruz. Por ello su poesía es la más elevada, la más divina que conocemos de autor humano, porque el Cantar de los Cantares tiene como principal autor al Espíritu Santo.

Mi juicio literario sería bien modesto si fuese solo. Pero es Menéndez Pelayo quien ha dicho que los versos de Juan de la Cruz son *superiores a todos los que hay en castellano*; [1] y que su poesía es *angélica, celestial y divina* y que por ella *corre una llama de afectos y un encendimiento amoroso, capaz de derretir el mármol.* [2]

Este año se ha celebrado solemnemente, dignamente, regiamente, el centenario del excelso vate, del prosista castellano que más nos encanta, fray Luis de León, a quien llamara Cervantes ingenio que al mundo pone espanto y

1. *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Tomo, II, p. 585 (Primera edición).
2. Discurso en la Academia de la Lengua.

Lope de Vega honor de la lengua castellana. Su prosa literariamente, (no espiritual ni místicamente) es superior a la de Juan de la Cruz. Su producción poética es más extensa y varia que la del Doctor Místico. Fray Luis, ha dicho un pulquérrimo escritor contemporáneo, [1] es heredero del salterío y de la lira, de Píndaro, de Horacio y de David, mientras que Juan de la Cruz es en sus cantos solamente heredero del Salomón del Cantar de los Cantares. Mas ¡ah! en el *Cántico Espiritual*, y en *Llama de Amor viva*, no lo dudéis, están los versos más inflamados, más delicados, más excelsos no sólo de la antología castellana, sino de la antología universal. [2]

En el Centenario de san Juan de la Cruz que estamos cerrando, el Santo, el Doctor Místico, ha sido celebrado dignamente aun cuando el homenaje haya sido inferior a su excelsitud, lo cual ocurre siempre en los homenajes a los genios. Al *Doctor Místico* se le ha hecho justicia en este Centenario. La ha hecho el Vicario de Cristo, Pío XI, glorificando al grande *Amador de la Cruz*, declarándole *Doctor de la Iglesia Universal* y diciendo de sus escritos que son «*el código y escuela del alma fiel que procura llegar a la vida más perfecta.*» Y el eco del Vaticano ha resonado jubiloso en Fontiveros, su villa natal, que le levanta modesto, pero severo e inspirado monumento; y en Avila, donde por varios años como confesor del Monasterio de la Encarnación tuviera altísimas comunicaciones y aun arrobamien-

1. Lorenzo Riber, Académico de la Lengua.

2. Así lo reconocen aun comparativamente con fray Luis de León el poco ortodoxo prologuista de las obras de San Juan de la Cruz en la edición Rivadeneyra y el citado Lorenzo Riber, corroborando el juicio de Menéndez Pelayo arriba citado.

tos con Teresa de Jesús; y en Segovia, donde pidiera a Cristo como premio padecer y ser despreciado por El y en donde se le ha erigido riquísimo sepulcro; y aquí en la Corte de España, en este Congreso Ascético Místico.

Al Poeta más excelso no se le ha rendido el homenaje debido. No han igualado a la Iglesia en su celo de glorificar al Santo, al Místico, al Doctor, muchas instituciones, que debían haber procurado por amor patrio y por amor a las letras poner de relieve y glorificar la excelsitud asombrosa del Poeta. Tal vez, por ser la excelsitud nota distintiva de Juan de la Cruz no se haya hallado tan en falta el homenaje humano y profano cuando tanto en nuestros días se han vulgarizado estos homenajes. Juan de la Cruz, el *Doctor de Avila*, es el *Doctor Místico y Extático*, es el *Doctor Poeta*, mas es también por excelsitud de doctrina, por excelsitud de poesía, el *Doctor Excelso*.

*
* *

¡Cuántas grandezas de España son incomprendidas y no justamente apreciadas! Otros pueblos exaltan sus medianías; nosotros no reparamos que en algunas manifestaciones del espíritu han sido españoles los que han escalado las cumbres. Así acontece en la Mística. Tenga enhorabuena Italia el altísimo honor de ser la patria del Doctor de los Doctores, del Doctor Universal en Teología Dogmática—en la cual están los fundamentos científicos de todas las ramas de la Teología, aun de la Mística—el glorioso Tomás de Aquino. La Providencia quiso que el gran Maestro de Teología tuviese su cuna cerca de la cátedra infalible de Pedro; mas reservó a nuestra España la palma en la

ciencia del amor, que es la Mística, no por la brillante pléyade de escritores ascéticos y místicos del siglo dieciseis, de tan sólida doctrina espiritual como limpio y hermoso estilo, sino por esta sublime pareja, que estamos admirando: Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Sin ellos otras naciones osaran competir en el certamen por el cetro y corona de la Teología Mistica. A Teresa de Jesús y a Juan de la Cruz rinden pleitesía cuantos la mística sienten, cuantos la estudian, cuantos la admiran. Sus obras andan traducidas en todas las lenguas cultas. La Iglesia ha reconocido la excelsitud de su magisterio místico. Por sus escritos místicos ha declarado a Juan de la Cruz Doctor de la Iglesia Universal. A Teresa hasta hoy no la ha declarado tal por su condición de mujer, aun cuando de sus escritos haya dicho Pío X que reunen con maestría y elegancia lo que sin orden y obscuramente enseñaron los Padres de la Iglesia en punto a teología mística. [1] Mas ¡ah! allá en la Basílica Vaticana, al entrar, ha colocado la gran estátua de Teresa de Jesús con la inscripción *Mater Spiritualium* Son millares aun fuera de la orden carmelitana los que llaman, los que llamamos, *Madre* a Teresa de Jesús, la gran Madre de los espirituales, la mujer más conocida y amada en todo el universo mundo después de la Madre de Dios por los que tienen fe, más admirada por aquellos que tienen la desgracia de no tenerla.

Y termino ya con las dos mismas interrogaciones con que he comenzado, seguro de que no han de ser contestadas: *¿Qué Orden religiosa puede presentar un Padre y una*

1. Carta al Rvdo. P. Propósito General de los Carmelitas Descalzos en 7 de Marzo de 1914 con motivo del tercer centenario de la Beatificación de Santa Teresa.

Madre tan excelsos como Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, padres de la Descalcez Carmelitana? Ninguna otra Orden tiene a la vez Padre y Madre como vosotros. Mas es la diócesis de Avila la que os ha dado por Padre y Madre al Doctor de Fontiveros y a la Virgen de Avila. *¿Qué otra diócesis en el mundo ha dado a la Iglesia, ha dado a la humanidad un par de genios tan excelsos como Teresa de Jesús y Juan de la Cruz?*

DISCURSO PRONUNCIADO EN LA SOLEMNE SESION DE CLAUSURA POR EL M. R. P. LUCAS DE SAN JOSÉ, DEFINIDOR GENERAL DE LA REFORMA CARMELITANA Y REPRESENTANTE DEL RVDMO P. GENERAL.

Eminentísimo señor; [1] Excelentísimos y Reverendísimos señores; [2] venerable Comunidad, señores sacerdotes y religiosos; carísimos Hermanos míos en nuestro Señor Jesucristo:

Estamos al fin de estas hermosas fiestas del Congreso Ascético-místico y de estas funciones que habéis visto en este templo. ¡Que hermoso espectáculo hemos dado!, ¡Cuánto hemos gozado en estos días! Aquí, para honrar a ese Santo asceta, a ese Santo contemplativo, a ese Santo español, se ha dado cita a lo más distinguido de la sociedad de Madrid; y decir Madrid, quiere decir de España, ¿verdad? Aquí han venido, en hermosa armonía, los representantes de casi todas las Ordenes religiosas; nos han acom-

1. Emmo. Sr. Cardenal Segura, Primado de las Españas.
2 Sres. Obispos de Jaén y Málaga.

pañado; han tomado parte en el Congreso; han hablado en este lugar: ¡Y qué cosas tan hermosas nos han dicho!

Hemos visto después una representación de los seglares de España. ¡Con qué acentos de entusiasmo se esperaba ayer en esta tribuna un ilustre parlamentario español! ¡Con qué acentos de amor, de devoción, nos hablaba el orador de ayer tarde! Y hoy el clero, el dignísimo clero secular, presidido por nuestro Eminentísimo Prelado, digo, por el Primado de España, puesto que el Prelado diocesano está ausente; el Superior eclesiástico de Madrid y con él todo el venerable Clero secular, se asocia también a nosotros para glorificar al más inspirado de los Místicos.

¡Magnífico conjunto! Pero una cosa se me ocurre, y os la voy a decir. Noto aquí una deficiencia muy grande; falta aquí un elemento de grandísimo valor. Ese elemento, que ha estado ausente del Congreso ascético místico, pues no ha tomado parte activa en él, es la mujer española, lo cual me parece un desacierto en los que con tan buena voluntad lo organizaron. Esto ahora no es precisamente una cátedra sagrada, no: por esto hemos retirado hasta el Santísimo Sacramento de ahí, de ese altar. Por lo mismo, esto no es ahora un púlpito, sino una tribuna; y por consiguiente, podía haber subido muy bien a ella la mujer, especialmente ahora que ya se le reconoce el derecho de hablar autoritativamente en público. No penséis que sea yo partidario de cierto feminismo ridículo, muy de moda hoy. Pero me refiero al hecho de que hoy la mujer española tiene voz y voto hasta entre nuestros Legisladores. Por esto hace un momento que en lo íntimo de mi conciencia me preguntaba yo: «¿Porqué no se habrá permitido a la mujer que nos

hable desde esta tribuna? ¿Porqué no se habrá invitado a la mujer española a que también ella nos dijera lo que piensa y siente de san Juan de la Cruz? Yo sé, señoras, que entre vosotras hay muchas que pueden hablar perfectamente del excelso Poeta del Carmelo, porque, al fin, este es el Santo de los delicados pensamientos, el Cantor suavísimo de los sublimes amores de Dios a los hombres. Yo espero, señoras, que protestaréis de esta preterición injusta que de vosotras se ha hecho, y que tomaréis la venganza correspondiente de una manera digna de vosotras, esto es, trabajando en adelante en favor de san Juan de la Cruz mucho más, y con mayor entusiasmo que los hombres.

Con religiosa atención he escuchado a todos los oradores que en esta tribuna me han precedido. Y si me preguntais; «¿está satisfecho?» os diré ingenuamente: «Contento, sí; satisfecho, no» ¿Por qué? Porque mi Padre san Juan de la Cruz, señores, es tan excelso, tan sublime es él, que me parece que cuantos nos lo quieren describir no hacen más que desfigurar de una manera lastimosa su figura arrobadora. Ante todo yo debo confesar que debiendo hablar de san Juan de la Cruz estoy descontento de mí mismo; sí, sumamente descontento me siento al tener que hablaros de este Santo en este último acto de tales fiestas celebradas en su honor. Mi conciencia me dice que estoy haciendo un papel pobrísimo esta tarde. Una voz más elocuente que la mía se requería ahora aquí.

Vosotros os habeis deleitado estos días escuchando raudales de elocuencia. ¡Qué pensamientos, señores, y expresados con tales primores de lenguaje! Eran la ofrenda del genio española este humilde Hijo del Carmelo, tan

santo, tan sabio, e hijo tan castizo de esta nuestra Patria querida.

No puedo yo, señores, imitar a los insignes oradores que en esta tribuna me han precedido. No puedo, ni lo intento deleitaros con primores de elocuencia. No la tengo; y, además, pesa sobre mí una gran desventaja: la lengua con que os estoy hablando no es la lengua que me enseñaron en mi infancia; no es la lengua que hablé en los primeros años de mi juventud; he pasado una gran parte de mi vida muy lejos de la madre Patria, de España, y actualmente vivo también fuera de ella.

He pasado mucho tiempo sin poder hablar ni escuchar una sola palabra en esta lengua; no la hablo bien. No podéis esperar, pues, de mí primores de elocuencia. Además, los oradores que me han precedido ¡se han remontado tanto, han subido tan alto, que yo los perdía de vista y a ratos casi me sentía mal, y como quien se siente mareado, cuando los estaba escuchando, y esforzábame para seguirlos en sus elevaciones. Ellos han considerado a san Juan de la Cruz en las alturas de la Ciencia filosófica, mística y teológica. Os han dicho lo que este Santo hizo en España, y en toda la Santa Iglesia, para orientar por rumbos seguros al pensamiento humano en sus atrevidas ascensiones hacia la verdad y la belleza. Para esto han debido explicarnos cuales eran los horizontes del espíritu humano en los tiempos en que san Juan de la Cruz escribía sus obras inmortales.

Yo no puedo remontarme a tales alturas, ni lo intentaré: me faltarían alas para subir tanto. Habiendo pasado prácticamente casi toda mi vida de Sacerdote, que ya no es corta, en continuas misiones, y esto en muy diferentes

pueblos, no estoy habituado a morar en las apacibles regiones del pensamiento puro; no tengo costumbre de contemplar las verdades, ni a los hombres, ni a los santos, desde un punto de vista muy ideal, sino que he debido estudiar y convivir en el mundo de las realidades, donde los hombres aparecen como son. Si no pude elevarme mucho por las alturas de los diversos sistemas doctrinales, por los hombres inventados, procuré entrarme por esos misteriosos abismos de la conciencia humana, donde el hombre vive su vida real, soportando frecuentes choques de sus mismas pasiones y violentas luchas para no venir a ser un fugitivo de la verdad y del deber.

Además, señores, confieso que me causa cierta tristeza cuando mucho se nos habla de nuestras glorias pasadas, sin demostrarnos, ni facilitarnos la eficaz actuación de las mismas sobre nuestras realidades presentes. Mucho me encanta lo bueno que fué, pero me agrada más el que aún existe, y especialmente me interesa el bien que nosotros mismos podemos realizar. Con soberana elocuencia se nos ha ponderado desde esta tribuna lo que fué san Juan de la Cruz, y lo que hizo y los horizontes que abrió el pensamiento humano. Nos han dicho que este Santo fué excelso y sublime en su espíritu, y que realizó obras grandiosas; pero no nos han explicado cómo su espíritu perdura todavía entre nosotros, ni cómo es convenientísimo que las doctrinas del Santo actuen sobre las conciencias religiosas de ahora.

Es cierto que este Santo Doctor de las divinas comunicaciones de las almas con Dios ejercería más eficazmente su influencia sobre las conciencias religiosas, con solo

presentarlo tal como es, y no desfigurado, como se le ha venido representando. A los Santos, y especialmente a los Santos como san Juan de la Cruz, no hay que representarlos como seres excesivamente sobrehumanos, que nada tienen que ver con los hombres, sino como muy humanos, que, sintiendo muy vivamente todas las flaquezas propias de nuestro ser de hombres, se elevaron sobre ellas, y triunfaron con la gracia y sus propios esfuerzos. No son personajes ilustres de puros recuerdos pasados, sino amigos fieles, que nos conocen muy bien, y que en cierto modo continuan viviendo entre nosotros y ayudándonos en todos los generosos anhelos de nuestra alma.

Así hubiera querido yo que, quienes también lo hubieran podido hacer, nos hubieran presentado a este gran Santo desde esta tribuna.

Ya que no puedo hablaros de san Juan de la Cruz como de él pueden hablar los genios sublimes, pues no soy yo águila excelsa, que le pueda seguir en sus vuelos altísimos, os hablaré como mi condición me exije que os hable. Yo dejo a la Divina Misericordia que aprecie, y a mi conciencia que sienta con vergüenza y con rubor la distancia enorme que media, la distancia entre el Espíritu de este Santo, en todo tan gigantesco, y el mio, que es en todo tan pequeño. Pero, al fin, permitidme que os lo diga con noble orgullo: el estado que libremente elegí, y este háhito que visto, me autorizan, y aun me exigen, que a san Juan de la Cruz le llame yo con el dulce nombre de *Padre Mio*. Y a un hijo, señores, facilmente se le dispensa el que carezca de muchas de las cualidades de sus padres, pero nunca se le podría perdonar la falta de muy delicados senti-

mientos filiales. Ninguna conciencia recta perdonaría nunca a los hijos, y especialmente a los hijos de una gran familia Religiosa, el que en sus corazones no abrigaran un amor muy sincero y afectuoso para con sus Padres.

Por esto, señores, os ruego que me permitais hablar de san Juan de la Cruz como de mi padre queridísimo. Y así me perdonareis si os digo que no estoy satisfecho con lo que hasta ahora hemos hecho en favor de este Santo. A un hijo no le basta, no le puede satisfacer, el que a su padre las gentes le honren mucho, y lo ensalcen. Le gusta, sí, que su padre sea muy honrado por todos, pero sobre todo desea verle amado. Y mi Padre san Juan de la Cruz ha sido, y es muy ensalzado, pero no es querido, o al menos, no es bastante querido, pues no es un Santo popular; y no lo es porque las almas afectuosas y delicadas están acostumbradas a contemplarlo, no tal como es, sino desfigurado. Permitidme una anécdota, que vale por un libro.

Pocos meses ha que, visitando uno de los monasterios de Carmelitas Descalzas fundado por nuestra madre santa Teresa de Jesús, oí que una joven postulante, que allí estaba esperando ansiosamente el momento de vestir el santo Hábito, le decía al autor de un trabajo sobre puntos doctrinales de san Juan de la Cruz estas palabras textuales: «Le estoy muy agradecida por el libro que escribió y publicó sobre nuestro santo Padre. Muchas asperezas le ha quitado al Santo, aunque no todas; y cierto que haría una grande obra si se las acabara de quitar totalmente. Yo antes le tenía mucho miedo a nuestro santo Padre; pero después que he leido su libro, ya no le tengo miedo, sino mucho cariño».

Señores, he aquí una confidencia de una alma ingénua que vale por un tratado, y que expresa el estado general de las conciencias religiosas en orden a san Juan de la Cruz. A este Santo le tienen miedo los que no le conocen; y comienzan a perderle el miedo y a quererle a medida que lo van conociendo. El hecho evidente es que san Juan de la Cruz no es querido, ni conocido de la generalidad de las almas piadosas; y no obstante de ello, tiene derecho por muchos conceptos a ser el más querido entre los escritores religiosos, el más popular de los Santos, el preferido de las almas piadosas, especialmente entre las que hablan la misma lengua, que él tan delicadamente habló.

Y, si a san Juan de la Cruz se le quiere poco, es porque se le tiene miedo, y se le tiene miedo, por que se le considera áspero, muy severo, y excesivamente duro. Mal servicio prestaron al Santo los que para ensalzarlo, hicieron resaltar mal las austeridades de su doctrina y de su persona. Cierto que la excesiva austeridad, y la dureza nunca fueron, ni serán, eficaces medios de atracción de las almas a la verdad y al bien. De ninguna manera se compromete tan seriamente a la verdad y a la virtud, como pretendiendo imponerlas a las conciencias unicamente en nombre de la verdad misma y de la justicia. Una inteligencia poderosa, que pretendiera reducir y estrechar las conciencias de otros tan sólo con las leyes de una lógica severa, jamás ejercería gran influenencia benéfica y duradera sobre las almas, puesto que es de tal condición nuestro espíritu, que es capaz de rebelarse contra todo, hasta contra la verdad manifiesta, cuando la verdad no se le presenta como suavizada por la bondad y el amor. Un magisterio que tan solo

contara con las armas de una lógica contundente y avasalladora, podría facilmente asustar, confundir y humillar, pero nunca despertaría en las almas esa íntima y suave persuasión que subyuga a las voluntades sin herirlas, y las infunde alientos para obrar conforme la conciencia y la razón les demuestran que deben hacerlo. Y cierto que vale más un solo grado de íntima persuasión que cien argumentos de los más convincentes, porque, como ha dicho Balmes, no está la dificultad en demostrar a los hombres que obran mal, sino en persuadirles que deben obrar bien. No tanto necesitamos que nos demuestren dónde está lo mejor de la virtud, sino que nos ayuden a excitar en nuestra propia alma las fuerzas y alientos indispensables para subir a tales alturas.

Por esto, presentar a un Santo como muy áspero, duro y austero es alejarlo del medio ambiente en que los hombres viven su vida real, su vida de luchas y de pequeñas satisfacciones, de pequeñeces, y hasta de frecuentes caidas más o menos graves, y de buenos deseos. Para ejercer alguna influencia benéfica sobre las almas es preciso descender a ese terreno práctico de la vida real, donde ellas viven y luchan. Presentar a un Santo como tan elevado que ya nada entiende de las miserias humanas en que los hombres aun se ven envueltos, y como tan exigente y sobrehumano que ya para nada quiere tomar en cuenta esas mil flaquezas de los hombres es ciertamente alejar a ese Santo de las conciencias y de los corazones; y, si se le aleja, se le priva de ejercer sobre todos sus beneficas influencias.

Y así nos presentaron a san Juan de la Cruz muchos de sus panegiristas. Pretendiendo ensalzarlo, le hicieron mu-

cho daño en cuanto le privaron de la saludable influencia que de otra manera habría ejercido sobre mayor número de almas. Por esto muchos no aciertan a ver más que *nadas* y abnegaciones y asperezas en este Hijo predilecto de santa Teresa de Jesús.

Y en verdad que no seré yo quien diga que en la persona y en las doctrinas de san Juan de la Cruz no haya grandes asperezas y profundas abnegaciones. Cierto que las hay; pero hay también mucho más que esto. Precisamente la atrayente figura moral de este Santo resulta de la maravillosa combinación de austeridades, que espantan y de suavidades, que fascinan, de abnegaciones, que anonadan, y de expansiones a lo divino, que arroban.

En los Santos, señores, y muy especialmente en san Juan de la Cruz, hay que contemplar el conjunto armónico de su fisonomía moral, y no contentarse con algún detalle saliente de la misma. Como el mundo tan ocupado en asuntos puramente temporales, no es capaz de abarcar en conjunto las grandes figuras de los santos, toma de alguno de ellos algún rasgo de su fisonomía moral, prescindiendo de todos los demás rasgos. Las gentes se acostumbran a mirar a esos Santos por solo ese aspecto, y nada más. Así las gentes suelen formarse de sus santos más favoritos una idea que, si no es totalmente errónea, es casi siempre muy incompleta.

Ejemplos tenemos de esto en las dos Teresas. La nuestra, la española, la de Jesús, es considerada generalmente como la Santa jovial, la Santa del buen humor y del donaire, como la Santa Señora, como el modelo de las señoras santas. Así, a muchas gentes les parece, como aquí os de-

cía el insigne orador de esta mañana, que santa Teresa encuentra tan fácil, tan así como naturales todas las prácticas de la virtud, que les parece que en la Santa de Avila no debe haber aspereza alguna, ni en su vida, ni en su doctrina. Se la considera como el perfecto modelo de esa *Vida fácil* que tanto encanta a muchas almas piadosas de hoy.

Muy mal conocería a nuestra Santa quien pensara que ella condesciende con todas las inclinaciones de la pobre naturaleza nuestra, que no sean abiertamente pecaminosas. Mal entendería a nuestra Santa quien así la juzgara. Señores; en todos los santos se encuentra siempre infaliblemente este triple carácter: primeramente, humildad profunda de espíritu y de corazón; segundo, caridad ardiente para todo el mundo; tercero, rigurosísima penitencia, tremenda austeridad en su persona, profundo y continuado espíritu de sacrificio en todo cuanto a ellos mismos se refiere. Sin este triple carácter, estad seguros que no se da santidad verdadera en la tierra, en ningún pueb o, ni bajo ningún clima, ni en ninguna raza. Por esto santa Teresa de Jesús, aunque era tan amable, y tan jovial y condescendiente, fué sumamente austera y penitentísima en su persona, y no tienden ciertamente a fomentar la pereza, o la molicie del espíritu sus doctrinas. Un doble martirio físico y moral fué toda su vida, que tan alegre aparecía; con el corazón transberverado anduvo muchos años por este mundo, obrando así tantos milagros cuantos latidos dió su virginal corazón, por el ángel tan mortalmente herido.

Y lo mismo acontece con la otra santa Teresa, santa Teresita, la pequeña, la francesa. Ella es el encanto de cuantos la leen, así de los católicos como de los que no lo

son. Cuantos han leido algunos capítulos de su admirable *Historia de un alma*, se han sentido atraidos por su espíritu, tan divinamente optimista y jovial. Pero son pocos los que a través de aquellas páginas joviales, que parecen escritas por un espíritu juguetón, llegan a penetrar hasta el fondo sublime del alma que las dictó. Muchos la han considerado unicamente como un juguete de santidad, así como una santita de almibar. Y sin embargo, señores, santa Teresita del Niño Jesús es la Santa de la portentosa penitencia, del sacrificio continuado desde la primera aurora de su vida, es la gran Santa de las profundas abnegaciones. ¡Ah señores! es que no se dá santidad sin sacrificio y sin dolor, y por lo mismo, no hubo jamás Santos que no fueron penitentísimos y austeros y abnegados.

Pero el mundo se acostumbró a ver a estas nuestras Santas tan sólo por su lado bondadoso y jovial, y ni siquiera le ocurre que estas Santas, que tan amables se le presentan, pudieran ser amantes del sacrificio y de la penitencia. En cambio a san Juan de la Cruz le ha cabido la mala suerte, digámoslo así, de que los hombres se han acostumbrado a contemplarle únicamente por el lado de sus grandes penitencias y austeridades. Le han visto siempre como extático y abrazado con la cruz; y si han abierto sus obras, se han encontrado con aquellas tremendas *nadas*, que son como la base de su sistema doctrinal: *nada* para los sentidos, *nada* para el espíritu, *nada* para el corazón, *nada* de satisfacciones en este mundo, ni del cielo ni de la tierra. Y los que esto han visto en nuestro Santo y han leido en sus libros, sin comprenderlo, cada uno se ha dicho para sí: «Esto no es para mí; este Santo podrá ser muy excelso, pero

se presenta como inacesible: no estimula alientos en mi alma sino que parece que me oprime el espíritu; me causa miedo, no quiero nada con él».

Y así sin más estudio del Santo han creido ingenuamente que en este Santo no hay sino terribles asperezas; se lo imaginaron como el solitario silencioso que aborrece el trato humano, porque detesta a los hombres, y que no está en su centro sino cuando puede internarse en el fondo de los bosques y soledades, sin más testigos de sus actos que las estrellas del cielo y las fieras de las selvas. Han creido que san Juan de la Cruz es el místico excéntrico que de la santa y suavísima Religión de Cristo no entiende, ni gusta, ni recomienda otra cosa que los sufrimientos indecibles del Gólgota. Lo han considerado como el Maestro inaccesible y severísimo que pretende atrofiar las potencias del hombre, puesto que no concede ninguna clase de satisfacciones a los sentidos, al corazón, ni al espíritu. Lo consideran como el poeta del misterio y del dolor, que no gusta de la luz, sino de las oscuridades del espíritu, para desde allí cantar con extraños acentos las noches espantosas del alma.

Y, considerado así este Santo, es muy natural que las almas afectuosas le tengan un miedo terrible. Pero yo os digo que todo esto no son más que algunos rasgos salientes de la interesantísima fisonomía moral de san Juan de la Cruz. Pero tiene otros muchos rasgos igualmente interesantes, que, formando con estos completo contrastes, nos dan la verdadera fisonomía del más genial de nuestros Escritores y de nuestros Santos.

Si, señores: san Juan de la Cruz es apasionado amante

de la soledad; su morada preferida serían ciertamente los desiertos. Pero no es porque desprecie o aborrezca a los hombres; ¡qué ha de aborrecer ni odiar este Santo! ¡Si los Santos no saben aborrecer ni odiar a nadie! Cierto que él gusta de la soledad y del retiro, y que evita cuanto puede el trato humano: pero es porque ha gustado ya del trato íntimo con Dios y con los ángeles, y porque el ruido de los hombres le estorba escuchar a su sabor en el interior de su alma contemplativa aquellas armonías infinitas que tan dulcemente deleitan y arroban su espíritu. Es él, sí, señores, el cantor admirable de la noche del espíritu, e invita a todas las almas generosas a que se esfuercen a entrar en esas misteriosas oscuridades, que tan admirablemente nos describe; mas esto no es ciertamente porque el Santo no guste de los bellos resplandores de la verdad y de la luz, sino precisamente porque es amante apasionado de la verdad y de la luz, y porque siente impaciencias de poderlas contemplar a su plena satisfacción. El sabe que en el orden espiritual, lo mismo que en el físico, la noche precede siempre a la plena manifestación de la luz. Sabe el Santo que las almas generosas que, puras y abnegadas, se dejan introducir voluntariamente en estas penosísimas noches del espíritu, pueden ya desde este mundo, como él mismo nos dice, contemplar los hermosísimos levantes de aurora de la luz eterna. Gusta introducirse en la oscuridad porque siente impaciencias de abismarse en los piélagos insondabes de la luz infinita.

También es cierto que nuestro Santo es amante apasionado del dolor; es el dulce enamorado del Gólgota; es el afectuoso amigo de Jesús Crucificado, y se extasía ante la

cruz; y de estos divinos amores quisiera él contagiar a todas las almas. ¿Y por qué? ¡Ah señores! Porque este sublime escritor en su espíritu y en su corazón de santo y de poeta ha visto que el Calvario con todos sus horrores es la manisfestación más apropiada, más excelsa y más divina de los adorabilísimos amores de Dios a los hombres.

Se extasía ante la Cruz de Cristo, porque, señores, en lenguaje de este sublime poeta, esa Cruz, en el Gólgota ensangrentada con la sangre de Cristo, es el lecho nupcial del Hijo de Dios, en el cual recostado, o enclavado el Redentor, se desposó con la Humanidad, y con cada una de las almas, y engendró a los predestinados, y a todos los redimidos los incorporó a la vida de Dios.

Estudiad así a san Juan de la Cruz, y ya no os parecerá duro, sino suavísimo. Penitentísimo, sí, lo fué san Juan de la Cruz, pero no duro, ni áspero; ni podía serlo, porque todas las facultades de su alma hermosísima estaban perfectamente compenetradas del Espíritu de Dios, y de aquel Amor Divino, que, por ser infinito, así se dejó maltratar de los hombres a trueque de salvarlos.

Creo adivinar una objeción, que aparece como natural en cuantos hayan leído a la ligera algunas páginas del Extático Doctor del Carmelo. Me diréis: «Pase que el Santo no fuera duro en sus sentimientos, ni en su trato, pero su doctrina durísima aparece. Esto de querer despojar al alma de toda afición, y de todo afecto terreno; esto de no permitirle más que abnegación, y siempre abnegación, esto es terrible y austerísimo». ¡Cuanto siento que se nos haya pasado tan aprisa el tiempo! Si san Juan de la Cruz fuera propiamente duro, austero en su doctrina, lo sería igualmente

en su conducta y en sus sentimientos, porque los Santos guardan siempre una armonía perfecta entre sus doctrinas, y sus sentimientos y su conducta.

Permitidme que lo repita: San Juan de la Cruz fué, sí, penitente, penitentísimo; áspero o duro, no; no lo fué el Santo ni lo pudo ser.

Para ser duro san Juan de la Cruz debía serlo ante todo en su espíritu, en lo interior de su alma, en su psicología íntima; ¡y en verdad que no lo era! ¡Ah, señores! Es que el hombre exterior no es más que la manifestación del hombre interior. Todos acá dentro llevamos nuestra psicología personal, más o menos consciente. Como ha dicho Lacordaire, todo hombre tiene su pensamiento íntimo, su palabra secreta, su conversación con su misma conciencia. Nosotros en lo íntimo de nuestra alma pensamos de todo y lo comparamos todo, y emitimos nuestro juicio sobre todo. Pensamos de cada uno de nosotros, y pensamos de los demás y de nuestras relaciones con Dios, con los hombres y con todos los seres de la creación. Y según sean estos pensamientos y juicios íntimos, así serán también el carácter del hombre, sus sentimientos y sus actos y sus doctrinas. Si estos pensamientos y estos juicios, que en lo secreto de nuestra conciencia formamos, son ásperos y duros y preñados de pesimismos, duros y ásperos y saturados de amarguras estarán los sentimientos de nuestro corazón; y os aseguro, señores, que cuando se lleva el alma amargada y en lo interior de nuestro pecho el corazón no se baña en un ambiente de paz y dulcedumbre, ni todas las exigencias sociales, ni todas las hipocresías del mundo conseguirán

que el hombre se manifieste siempre afectuoso, benigno y amable en sus palabras y en sus acciones.

Ahora, señores, ¿nos será lícito el intento de averiguar cual era la psicología íntima y personalísima de san Juan de la Cruz? Os advierto que la psicología de los Santos nunca es complicada, sino que es de lo más sencillo del mundo. Es cierto que ellos hablan poco, y sobre todo, hablan poquísimo de sí mismos; pero en todo cuanto dicen o hacen, son ingenuos; sus hechos y sus palabras son clarísimas transparencias de sus almas.

Afortunadamente san Juan de la Cruz, a pesar de su grande amor al retiro y al silencio, tuvo que vivir entre los hombres, y trató a muchas clases de gentes, e intervino en mucha variedad de asuntos, y escribió libros. Y por lo que hizo y escribió podemos muy bien conocer la psicología íntima de este Santo genial. ¿Qué pensaba de Dios san Juan de la Cruz? ¿Qué pensaba de sí mismo? ¿Qué pensaba de los hombres? ¿Cómo en su alma de contemplativo veía todo ese maravilloso conjunto de la creación? ¡Oh Dios mío! ¡Y qué hermoso panorama se abre ante mi inteligencia cuando así intento penetrar en lo íntimo del alma de mi santo Padre.

¿Qué pensaba de Dios san Juan de la Cruz? Originalísima y sublime es la Teodicea de este Santo. El se ha remontado a las alturas tanto como las almas más escogidas del Señor antes que él se hayan podido remontar. Tanto como san Pablo y como Moisés parece que se aproximó a la contemplación momentánea de la misma Esencia Divina. Y en esas sus misteriosas aproximaciones a la Divinidad, él, como el Apóstol de las Gentes y como el Gran Caudi-

llo del pueblo Hebréo, conoció secretos inefables. Conoció que el Señor es tan grande y tan inmenso, que no es posible concretar en ninguna forma un pensamiento exacto de El, porque concretarlo, es limitarlo. Por esto el gran sistema de san Juan de la Cruz para aproximar las almas a Dios es de fe pura y sencilla. Les recomienda que piensen sencilla y amorosamente que Dios está en todo, que las ve, y que ellas mismas están como envueltas y como sumergidas en Dios.

Y san Juan de la Cruz ha conocido que ese Dios infinito en su ser, es luz inefable y amor adorabilísimo y suavísimo. Y, habiéndolo conocido, con soberana elocuencia y con lenguaje del cielo ha cantado acá en la tierra esa radiante luz y ese amor infinito. Y nos ha explicado cómo ese Dios inmenso y de amor infinitamente adorable, tiene inefables impaciencias para comunicarse íntimamente con sus creaturas ya en este mundo. Como si se le hiciera excesiva tardanza esperar al otro mundo para comunicar a sus escogidos los raudales de su luz y de su caridad encendidísima, gusta anticipar sus inefables comunicaciones a las almas excelsas, que a ello saben disponerse. Como si no le bastara aun el haberse hecho hombre como nosotros y el haberse dejado matar por nosotros, y el permanecer entre nosotros mediante los Sacramentos de su infinita Bondad, gusta comunicarse a algunos hombres de tan inefable manera, que ya en este mundo vengan a ser como totalmente divinos, porque como el mismo Santo nos dice, en tales hombres ya como divino es el entendimiento, y divino el corazón, y divino el espíritu, y como divinas todas

sus facultades, y pueden ya cantar con verdad, como cantaba la Santa Madre Teresa de Jesús:

Vivo sin vivir en mí,
Y tan alta vida espero
Que muero porque no muero.

San Juan de la Cruz pensaba, pues, de Dios, que siendo inmenso en su ser, es inefablemente comunicable en su luz divina, e inefablemente accesible ya en este mundo en las suavísimas manifestaciones de su amor infinito. Por esto su alma delicadísima andaba como habitualmente bañada en raudales de una luz suavísima, y su corazón enamorado se apoyaba dulcemente sobre el regalado pecho del Amado.

¿Y qué pensaría de los hombres, quien así pensaba de Dios? Es cierto que este Santo huía cuanto podía del trato de las gentes. Muchos corazones hay, y son muchos por desgracia, que también se muestran descontentos de los hombres, y los miran con encono, y los maldicen, porque se sienten agitados por amargos despechos, y parece que aborrecen al género humano, porque creen que a su paso por el mundo tan sólo han recogido de los hombres ingratitudes y decepciones. Esos pobres hombres llevan el pesimismo y la amargura en su alma, y, por esfuerzos que hagan, siempre en sus palabras, o en sus hechos manifiestan alguna dureza con sus semejantes.

No era, no, así la psicología de san Juan de la Cruz en orden a los hombres. No aborrecía a nadie ese corazón henchido de una pureza más angélica que humana. No buscaba, ni necesitaba en verdad las consolaciones humanas, porque le bastaban las divinas. No buscaba la compa-

ñía humana porque la necesitara o porque gustara de complacerse en ella. Pero amaba a los hombres con la misma intensidad de amor con que amaba a Dios, y para secundar las ansias inefables del Corazón de Dios, que tan bien conocía, y para proporcionar a los hombres el mayor bien, y la más inefable felicidad de que en este mundo la creatura puede gozar, el Santo se esforzó siempre en facilitar a las almas su ascensión a las más íntimas comunicaciones con Dios. En su alma nobilísima los hombres se le presentaban como hijos muy queridos de Dios, con quienes el Padre adorabilísimo sentía suavísimas ansias de comunicarse. Y quien así pensaba de los hombres, no podía abrigar para con ellos en su corazón sino muy inefable benignidad e indecible ternura.

¿Y qué pensaría de todos los demás seres nuestro Santo? ¿Cómo en su inteligencia, ya tan elevada por las luces sobrenaturales de la fe, contemplaría todas las explendideces e incontables variedades de toda la creación?

Todas las criaturas hablaban su lenguaje a la inteligencia soberana de nuestro Santo. Tenía él una concepción genialísima de todo el Universo. Consideraba a todos los seres como reflejos bellísimos y variadísimos de la Bondad, del Poder, de la Inteligencia y del Amor de Dios. El mismo Santo nos lo dice: «*Cada creatura en su manera de ser expresa y demuestra lo que en ella es Dios*».

¡Qué frase tan admirable y tan profunda! Esta frase vale por muchos volúmenes. San Juan de la Cruz es el escritor de los pensamientos fecundantes. «Cada creatura, en su manera de ser, muestra lo que en ella es Dios». Por esto uno de sus biógrafos dice que el Santo, «gustaba, para orar,

retirarse donde viese campos y ríos y fuentes y el cielo estrellado, porque en ellos hallaba a Dios». El alma eminentemente contemplativa de nuestro Santo en el movimiento acompasado de todos los seres de la creación percibía armonías infinitas, y como dulces ecos del suavísimo concierto eterno, de que los escogidos gozan en la compañía de Dios.

Y si de esta manera hablaban las creaturas a la inteligencia de nuestro gran Contemplativo, ¿qué le dirían a su corazón? Aquí es donde san Juan de la Cruz se manifiesta sublime poeta y altísimo místico. Para su espíritu cada creatura es como una nota armoniosa que anuncia a la tierra alguna de las infinitas grandezas de Dios. Pero para su corazón las creaturas de por sí, no tienen valor alguno. ¿Sabéis como las define? «*Migajas, que cayeron de la mesa de Dios*».

Este solo pensamiento bastaría para inmortalizar los escritos de nuestro Místico incomparable. Todas las creaturas son tan solo como migajas caidas de la espléndida mesa del gran Padre de Familia; ni las migajas no sirven, no, para entretener y nutrir a los hijos de la casa. San Juan de la Cruz consideraba indigno de su gran corazón ponerlo en ninguna criatura, en sí misma considerada, puesto que cada criatura, por noble que sea, en sí misma no la consideraba sino como una migaja caida de la mesa de su Padre Dios. Y con las migajas caidas de la mesa no se nutren los hijos, sino que con ellas a lo más se entretiene a los canes, según el peculiar lenguaje de nuestro Santo; y en verdad que se sentía él muy hijo de Dios, y muy querido, y deseaba ardientemente que todos los hombres así se considerasen.

Y está claro que no podía sentir habituales asperezas en su espíritu, ni en su corazón quien tan alta y tan delicadamente pensaba de Dios, de los hombres y de todas las demás criaturas. Es verdad que el Santo exige al espíritu y al corazón del hombre una desnudez completa para poderse unir con Dios ya en esta vida con una unión perfecta de amor. Pero no puede con propiedad decirse que esta doctrina sea áspera, o dura, sino altísima, y lógica y apropiadísima, según el objeto, que el Santo se propone. El quiere preparar a las almas a la más perfecta unión y transformación por amor con Dios, de tal manera que, más bien que la misma alma, sea ya el mismo Dios quien en ella viva, y piense y ame y obre. Y para esto debía enseñar, y explicar, como enseña y explica, cuales sean los inconvenientes que a este novilísimo fin se oponen, y cómo deben ser removidos, para que la pobre alma humana pueda ya en este mundo transparentar con mucha perfección las perfecciones divinas.

Voy a exclarecerlo con una comparación. Pensad, señores, en nuestro sublime Murillo, en este genio soberano. Sorprendedle en su taller, cuando después de la sagrada Comunión su alma se sentía más impaciente para reproducir *ad extra* aquella belleza ideal y arrobadora que de la Inmaculada Concepción contemplaba en su espíritu de artista y de creyente. Suponed que en su gabinete de estudio, y en los momentos de sus mayores entusiasmos, le sorprende un amigo, y que cogiéndole el pincel de la mano, le dice: «No estampéis esos delicados pensamientos de vuestra alma en ese lienzo tosco, recio y duro; estampadlos más bien en este otro de seda finísima y delicadamente

perfumado de riquísimas esencias». Cierto que el gran artista con indignación habría arrojado de su presencia al profano que tan necias proposiciones le hiciera, porque únicamente un lienzo recio, bien tirante y debidamente preparado le servía para reproducir en él los delicadísimos pensamientos que en su alma contemplaba. Aquella tela, así preparada, no servía ya para uso personal, como prenda de vestir, sino únicamente para el objeto a que se destinaba.

¡Ah! mucho más que Murillo en sus lienzos, pretende san Juan de la Cruz que se reproduzca en las almas elegidas. Por esto les exige la preparación que bien sabe él que es necesaria, para que la viva imágen de Dios se refleje perfectamente en ellas. Por esto pide tanto el Santo Padre, y exige a las almas, que desean llegar en esta vida a la perfecta unión con Dios. En esto no se puede decir que el Santo sea duro, sino lógico y sublime, pues altísimo es el fin al que encamina las almas, y es claro que los medios deben ser proporcionados al mismo fin.

Quizá se dirá que, aunque san Juan de la Cruz no sea propiamente duro, nunca podrá ser popular, porque su misma sublimidad le impide el serlo, puesto que la alteza misma de su doctrina lo aleja de la generalidad de las almas.

Tampoco puedo admitir esto, ni creo lo admitan quienes hayan leido con atención las obras de este Santo. Es cierto que expone él doctrinas tan altas, que no están al alcance de la mayoría de las gentes. Pero los dones de Dios no tienen entre sí oposición tal, que la aceptación de uno excluya totalmente los demás. Maestro inspiradísimo

de las almas excelsas es san Juan de la Cruz; pero tiene también enseñanzas utilísimas a las gentes sencillas y a la generalidad de los cristianos. Dios no acostumbra elevar repentinamente a las almas a las alturas de la perfecta contemplación. Sin duda que puede hacerlo; pero ordinariamente no lo hace. Primeramente las hace pasar por una vida de virtudes prácticas, a la que todos estamos llamados. Antes de subir a las alturas de la mística, es preciso vivir esa vida sencilla y eminentemente práctica, de fe sencilla, de piedad ingenua, de pureza muy delicada; una vida de retiro, de sacrificio y de amor a Dios y a los hombres. Y de las muchísimas almas que así viven el Señor se toma las que quiere, y solo cuando le place, para elevarlas a la más perfecta unión de amor consigo mismo. Pues san Juan de la Cruz, que tan incomparable Maestro es para las pocas almas que suben a las alturas de contemplación perfecta, lo es igualmente para todas las que tan solo viven vida de sencilla fe y delicada piedad.

Pues en este orden, donde vive la generalidad de nuestro pueblo fiel, san Juan de la Cruz es casi totalmente desconocido; no actúa aquí sobre las almas. Mirar sino alrededor de nuestros Sagrarios, donde las almas piadosas se reunen. Ahí está el Señor viviendo realmente entre los hombre. Ahí está el foco de la vida cristiana; ahí debe dirigirse todo nuestro apostolado. Por ahí, porque Jesús Sacramentado sea tiernamente amado, debe comenzar toda nuestra mística. Si no conseguimos que mayor número de almas amen mejor a Jesucristo, que vive con nosotros en la Eucaristía, ¿a qué se reducen nuestros anhelos de apostolado y nuestros ideales místicos? De las almas que más tierna-

mente le aman en sus Sagrarios toma el Señor a las que le place y cuando él quiere, para elevarlas a las intimidades de su amor y para comunicarles los más delicados carismas de su gracia.

Ahora, señores, decidme: ¿De qué doctrinas se nutren las gentes piadosas de nuestro pueblo, que oran ante nuestros Sagrarios? De toda esa multitud de personas, que en nuestra patria comulgan diariamente, apenas hay algunas que conozcan a san Juan de la Cruz, ni tienen a mano un devocionario inspirado en las doctrinas de este Santo. Ellos conocen a san Francisco de Sales, a san Alfonso María de Ligorio, a san Francisco de Asís. A las dos Teresas las conocen todos; pero a mi Padre san Juan de la Cruz, al gran Santo de los divinos amores, no le conocen las almas sencillas. Y si de él alguna vez se les habla, le tienen miedo, como si este dulcísimo Santo tan sólo fuera desechado de espantosas austeridades. Por esto nuestro Santo no es popular, porque no se le conoce. Y esto es lo que a mí me apena. Y la culpa en gran parte la tenemos nosotros, mis amadísimos Hermanos de hábito. No hemos sabido hacer popular a nuestro Santo Padre. Entonemos el *mea culpa*, y propongamos firmemente la enmienda. Hablemos al pueblo fiel acerca de nuestro Padre, y digámosle que, si bien este es el Santo de las alturas, no olvida, no, a las almas sencillas, como en su tiempo no olvidaba a las humildes monjitas, ni a tantas almas, que, sin aspirar a la perfecta unión con Dios deseaban practicar la virtud, según el eterno Modelo del santo Evangelio, y así consiguieron la bendita paz, a la que tienen derecho los verdaderos hijos de Dios.

Antes de terminar, señores, permitidme os diga que

aquí, en las doctrinas de san Juan de la Cruz, tenemos un gran tesoro nacional, que hasta ahora no hemos sabido explotar para honor de la Religión y de la Patria misma. Puesto que la Santa Iglesia nos lo propone ahora como Doctor suyo, popularicemos nosotros a este insigne Santo, hijo de nuestra nación. Presentémosle a todas las almas ansiosas de doctrinas sanas y de ingenua piedad, según el espíritu del santo Evangelio. Expliquemos a nuestro pueblo las doctrinas de virtud, como las predicaron y las practicaron nuestros mismos Santos. Así haremos incalculable bien a las almas, honraremos nuestra santa Religión, y daremos muy legítima gloria a nuestra Patria querida.

Termino con una anécdota rigurosamente histórica. 160 años antes que el inmortal mallorquín, P. Junipero Serra, protegido por las tropas del Marqués de Portalá, plantara la cruz y en España tomara posesión de aquel ameno jardín del Occidente, que se llama California, *Ciento sesenta años antes*, señores: un Carmelita Descalzo español, destacándose del ejército del célebre Sebastián Vizcaino, que intentaba conquistar a California, se adelantó al Jefe de las tribus bárbaras, que entonces poblaban aquel incomparable pais, el cual abrazando al humilde religioso, y señalándole a los soldados españoles, que atónitos contemplaban aquella escena, le dijo: «*Que se vayan ellos; pero tu quedate con nosotros*».

En memoria de este hecho, todavía hoy se llama *El Carmelo* el lugar donde se realizó.

No parece sino que fueron una verdadera profecía las palabras de aquel Jefe de indios californianos. Hace muchos años, señores, que nuestra querida España con las ar-

mas de sus soldados no ejerce poder alguno sobre aquel vastísimo Continente. Nuestros soldados ya se vinieron hace mucho tiempo. Pero nuestros misioneros no se vinieron y allá dejaron, y continúan fomentando nuestra santa Religión, nuestro espíritu y nuestra lengua. Y si algunas flores de virtud y de santidad envían al cielo aquellos pueblos, de nuestros padres aprendieron a cultivarlas.

Preguntad a ese admirable pueblo de Méjico, que en pleno siglo XX, para tanto honor de la Santa Iglesia y confusión de sus tiranos opresores, está renovando los heroismos de los primeros siglos del Catolicismo, preguntadle donde aprendió esa pureza de doctrina, y os dirá que la conserva de los Misioneros que España le envió. Mirad como los ejemplos más heróicos se han visto en las humildes Carmelitas Descalzas. ¡Cuantas cosas os podría referir, de muchas de las cuales fuí testigo presencial! Preguntad a aquel pueblo mártir de quién aprendió aquel grito de *Viva Cristo Rey*, en el que sintetiza toda su fe ardiente y toda su inquebrantable esperanza, y os dirá que la enseñó un humilde hijo de san Juan de la Cruz. Porque este grito de fe y de amor, con el que hoy mueren serenos los invictos Mártires de Méjico, lo lanzó por primera vez en la montaña del Cubilete, y al frente de más de sesenta mil personas allí reunidas, un religioso español, un hermano mío de hábito, un hijo de san Juan de la Cruz.

Así, señores, en la escuela de san Juan de la Cruz, quisiera que se templara la piedad de todo nuestro pueblo. La piedad española nunca fué piedad de sensiblería. Fué siempre tierna y afectuosa, si, porque es evangélica, porque es genuinamente cristiana, pero al mismo tiempo fué

siempre enérgica y severa y profunda, como corresponde a los hijos de nuestra raza.

Así debe ser la piedad nutrida en las doctrinas de san Juan de la Cruz, el Santo de los amores encendidísimos y delicadísimos, el Cantor de las infinitas delicadezas de Dios para con las almas y el Santo, al mismo tiempo, de las sanas y santas austeridades, porque es el Santo más enamorado de la Cruz del Salvador. Si consiguiéramos que este Santo fuera popular de hecho, como tiene derecho a serlo, a este Santo, al que la Iglesia presenta ahora al mundo como un Doctor, nosotros, los de habla española, nos gloriaríamos de presentarlo a las gentes como el Santo modelo de nuestra raza, como el Santo más nuestro, como el Santo más español.

ALOCUCIÓN CON QUE CLAUSURÓ EL CONGREGO DE SAN JUAN DE LA CRUZ EL EXCMO. SR. CARDENAL PRIMADO, PRESIDENTE DEL MISMO

Venerable Comunidad de Religiosos Carmelitas, amadísimos hijos: No es un discurso según estaba anunciado en el programa lo que voy a pronunciar, ni el tiempo ni vuestra paciencia lo consienten. Son nada más que dos palabras para dar por terminado éste Congreso Ascético Místico en el cual se han sentado los principios fundamentales de la Doctrina de san Juan de la Cruz.

San Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús estuvieron inseparablemente unidos en su vida, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, están también en su muerte insepa-

rablemente unidos, unidos en la gloria. Dios les puso en este mismo camino de la santificación de las almas y Dios también ha querido colocarlos juntos en las mansiones de la gloria, para que desde allí continuen su labor providencial. Ved por que tan oportunamente los Padres Carmelitas de Madrid, han querido celebrar las fiestas de san Juan de la Cruz con la inauguración de este monumento, de este Templo bendito a Santa Teresa de Jesús y vez porque han querido solemnizar la erección de éste Monumento a santa Teresa de Jesús con un Congreso dedicado a san Juan de la Cruz.

En este Congreso yo desearía la popularidad que esperamos tenga este Templo y quiera Dios también que este Congreso modelo entre todos los que se han celebrado de ascética y mística cristiana en los últimos tiempos, por la rara uniformidad de pareceres y de sentimientos sea el principio de una nueva etapa, de una nueva época encaminada a la purificación de las almas que es el único fin de todo ascético y de todo místico.

No puedo ir recorriendo, porque no he de faltar a la promesa que os hecho, no puedo ir recorriendo todas y cada una de las conclusiones que se han adoptado por unanimidad en este Congreso ascético místico, tanto más necesarias en estos tiempos cuanto que, desgraciadamente, un falso reaccionismo está haciendo estragos lamentabilísimos en las almas y ahora, como nunca, es indispensable sentar solemnísimamente esos principios de la purificacion de las almas que son los mismos hoy que hace veinte siglos y que serán los mismos hasta el fin de los tiempos, y esos princi-

pios singularísimos son los que se reflejan clarísimamente en las conclusiones adoptadas.

En los diez temas que se han discutido y examinado —y termino porque yo tengo aquí quien me avisa—ha de hallarse la base fundamental para no separarse del camino seguro, del camino que no yerra, del único camino para la santidad que es Jesucristo; Jesucristo que es el camino de la verdad y de la vida eterna ayer, hoy y siempre; Jesucristo que se acerca a las almas por esos caminos de los cuales nos dice hoy la Iglesia en el Evangelio, según san Pablo, que son caminos inextricables pero que Jesucristo a su paso deja siempre destellos de su Divinidad y esos destellos divinos los han recogido sus fieles seguidores, entre los cuales cuenta la Iglesia a san Juan de la Cruz y a santa Teresa de Jesús, y los han concretado en principios singularísimos que son los que vienen a constituir la ciencia ascética y mística de todos los tiempos. Esa humildad, esa mortificación discreta, esa soledad de la noche obscura de san Juan de la Cruz, esa sumisión y obediencia absoluta a la Santa Madre Iglesia y a las personas por ella puestas para la dirección de las almas harán que Dios derrame a torrentes sus dones sobre vosotros y os conducirá por el camino de la santificación a la gloria que a todos os deseo. Así sea.

APENDIDE II

Conclusiones del Congreso Teresiano

TEMA 1.°—*Necesidad de la vida espiritual*

1.ª En la presente providencia, practicamente la vida espiritual se identifica con la vida sobrenatural; y su principio vital consiste en la unión con Dios mediante la gracia.

2.ª El desarrollo de la vida espiritual constituye la perfección propia y adecuada del hombre, que es la perfección cristiana de estado que a todos exige el divino Maestro, y consiste en el conjunto de operaciones del entendimiento y de la voluntad, movidos e informados por la misma gracia.

3.ª Nada hay para el hombre más apetecible, más importante ni más necesario que su propia vida, y como ésta consiste en la vida espiritual o sobrenatural principalmente, debemos afirmar que es de absoluta necesidad para el hombre vivir la vida espiritual.

4.ª En conformidad con los preceptos y consejos evangélicos y con la sana Teología, puede reducirse principalmente la vida espiritual a las tres grandes virtudes, en decir de la Santa Doctora; a saber, humildad, mortificación y caridad: las dos primeras como fundamento y materia, la última como forma.

5.ª Este Congreso reconoce con todo encarecimiento la importancia de fomentar cuanto sea posible los estudios ascético-místicos en los Seminarios y Casas religiosas, tomando como guia seguro a la gran Doctora santa Teresa de Jesús.

Tema 2.°—*Utilidad de la doctrina de santa Teresa en orden a la piedad cristiana*

1.ª La doctrina de santa Teresa es de indiscutible e imponderable utilidad para la piedad cristiana, como se desprende de la invocación litúrgica de la Iglesia en el día de su festividad; es decir, que seamos nutridos por el alimento de su celestial doctrina e instruidos en el afecto de su piadosa devoción.

2.ª La misma conclusión se deduce de las cualidades o caracteres de su doctrina: solidez, orden, sinceridad y sencillez.

3.ª Es de suma conveniencia que se editen separadamente y se divulguen cuanto sea posible sus obras, principalmente; Camino de Perfección, Aspiraciones, Avisos y Sentencias de la Santa.

4.ª Se recomienda a los escritores de libros piadosos que esmalten sus obras con textos de la Sagrada Escritura, de los Santos y de nuestros Místicos, en especial con textos de santa Teresa.

5.ª Se excita el celo de los señores Censores de libros piadosos para que procedan con la mayor escrupulosidad en la censura de libros que adolezcan de sentimentalismo, ya en su falta de solidez, ya en sus frases dulza-

rronas, sensibleras, empalagosas y vacías de sentido ascético.

6.ª Muy conveniente sería que durante alguna de las misas más concurridas, si no hubiera otra ocasión más oportuna para ello, se explicara al pueblo el espíritu de la Iglesia, expresado en su Liturgia, en contraposición a la molicie, inmodestia, diversiones mundanas y demás vicios reinantes, tan opuestos a la piedad cristiana.

TEMA 3.°—*Oración vocal. Su utilidad y modo de practicarla según santa Teresa*

1.ª Es de suma conveniencia educar bien al pueblo en lo que es oración vocal, como trato con Dios de carácter tierno, suave, familiar, según lo enseña santa Teresa.

2.ª Medio apto para ello sería difundir el comentario teresiano del Padrenuestro; al que se añadirán por vía de notas o preliminares las advertencias de la Santa para rezar con provecho.

3.ª Procúrese, asimismo infundir al pueblo el amor y preferencia por las oraciones litúrgicas y tradicionales en la Iglesia y en España, y singularmente la del Santo Rosario, devoción tan española y tan teresiana.

TEMA 4.°—*Métodos de oración. Método de santa Teresa*

1.ª Trabajar porque se introduzca la costumbre de tomar por materia de predicación la oración mental, modo y manera de hacerla.

2.ª Que los confesores, en vez de ciertos rezos, procuren imponer por penitencia, cuando lo juzguen oportuno, la de hacer algún rato de oración mental sobre la Pasión de Nuestro Señor.

3.ª Recomendar a todos los que se dediquen a las obras de apostolado católico que procuren antes hacer oración.

4.ª Trabajar porque no haya persona, entre las que frecuentan los Sacramentos, que no tengan su rato de oración y soledad al día, como enseña santa Teresa y como lo practicó ella misma desde niña.

5.ª Que, para ello, cada cual use y se aproveche del método que mejor conviniere a su alma, como el de san Ignacio, Fray Luis de Granada y otros; pero recomendando con Santa Teresa dar más tiempo a los afectos y resoluciones que a las consideraciones y discursos.

6.ª Las personas que no han comenzado a meditar para aficionarse a este santo ejercicio, es muy conveniente que lean con frecuencia las obras de san Alfonso María de Ligorio, las de san Francisco de Sales y las de otros Santos que tratan de la materia, en especial las de santa Teresa.

7.ª Las personas que por su natural, o por estar ya bastante adelantadas en la perfección, no se hallen bien con el método discursivo, pueden emplear el método que llaman de Contemplación adquirida, en una de sus dos formas recomendadas por santa Teresa, esto es la de simple mirada afectuosa, o la de recogimiento interior, según la facilidad que en ello hubiere y el provecho que en ello se experimentare.

TEMA 5.°—*Contemplación. Modo de disponerse a la contemplación según las enseñanzas de la Doctora de Avila*

1.ª La contemplación infusa es la operación mística por excelencia.

2.ª Esta contemplación es el conocimiento experimental de las cosas divinas, producido por Dios sobrenaturalmente en el alma; y el estado de mayor proximidad y unión entre el alma y Dios, que en esta vida puede alcanzarse.

3.ª Consiguientemente es, en el orden de medios, el último ideal y como la última etapa de la vida cristiana en este mundo, en las almas llamadas a la unión mística con Dios.

4.ª El estado de la contemplación se caracteriza por el predominio creciente de los dones del Espíritu-Santo y por el modo sobrehumano con que por su medio se ejecutan todas las buenas acciones.

5.ª Como las virtudes encuentran su última perfección en los dones, y estos en la contemplación alcanzan su actuación perfecta, resulta que la contemplación es el camino ordinario de la santidad y de la virtud habitualmente heróica.

Conclusiones sobre las disposiciones para la contemplación

1.ª La contemplación infusa es un don de Dios, y solo como tal puede misericordiosamente alcanzarse.

2.ª Las disposiciones para la contemplación no son por sí mismas eficaces, sino en cuanto quitan estorbos y atraen la misericordia de Dios.

3.ª Las principales disposiciones para la contemplación, son: el desasimiento de todo lo creado o pureza de alma, humildad, caridad verdadera y oración perseverante.

4.ª Siendo estas disposiciones accesibles a todos los estados, en todos ellos puede haber almas contemplativas.

TEMA 6.°.—*Utilidad de la contemplación y su eficacia en el incremento de las virtudes*

1.ª La contemplación es como el riego, con el cual crecen y engordan las virtudes, y donde alcanzan su última perfección.

2.ª En estas virtudes perfectas por obra de la contemplación, la gracia no es ya solo el principio sobrenatural de nuestras buenas acciones, sino que, triunfante ya del todo, imprime a esas mismas acciones su propia modalidad sobrehumana.

3.ª En este estado de contemplación es donde desaparece por completo todo rastro de amor propio y vanagloria.

4.ª Por la contemplación es como se llega a que, muertos por completo a nosotros mismos, viva en nosotros solo Cristo.

TEMA 7.°—*Unidad de la vida espiritual y grados de la misma, según el libro de las Moradas de santa Teresa*

1.ª La dirección espiritual teresiana intetiza toda la tradición en sus tres grados esenciales de vías purgativa, iluminativa y unitiva; siendo, por otra parte, la más objetiva en la división de grados que de ella hace la Santa como basada en la observación directa y psicológica.

2.ª La dirección espiritual teresiana es la más completa, porque atiende no solo a los grandes estados espirituales, sino también a los pequeños estados intermedios, evolucionando sin saltos bruscos; y como el libro de las Moradas es el que mejor recoge todas las enseñanzas de la Santa, debe ser reconocido como el código típico de doctrina sobre la vida espiritual, y santa Teresa como la Maestra de verdadera espiritualidad.

3.ª La dirección espiritual teresiana no es una dirección teórica y de escuela, sinó eminentemente práctica; porque no se contenta con la exposición de principios y averiguación de grados, sino que da multitud de consejos, propone medios, asigna peligros y tiene todos los matices de una dirección práctica.

4.ª El fin de la santa Madre al escribir las Moradas es declarar los diversos grados porque puede pasar un alma hasta llegar a las supremas manifestaciones de la vida mística, sin pretender explicar otros caminos posibles en la vida espiritual.

5.ª En las Moradas de la santa Madre se encuentran dos órdenes de fenómenos completamente distintos; unos, en los que el alma se mueve a sí misma con la ayuda de la gracia; otros en que el alma es movida sobrenaturalmente por Dios; los primeros debe procurarlos el alma a todo trance; los segundos solo puede procurarlos indirectamente con el ejercicio de las virtudes, particularmente el de la humildad. [1]

1. NOTA.—Al llegar a este punto el R. P. Ponente, por falta de tiempo, y obedeciendo a una indicación de la Presidencia, dejó de leer las conclusiones pertenecientes a la Unidad de la vida espiritual.

TEMA 8.°—*Condiciones que debe tener el director y disposiciones del dirigido en orden al mayor fruto práctico de la dirección espiritual*

1.ª Ningún confesor ni director espiritual debe ignorar el tratado *Praxis Confessarii* de san Alfonso Maria de Ligorio, donde está recopilada toda la doctrina mística y ascética de santa Teresa de Jesús, de san Francisco de Sales y del mismo san Alfonso.

2.ª La dirección espiritual es el camino ordinario trazado por la divina Providencia para llevar las almas a la perfección. Las almas que rechacen este medio, dificilmente o nunca la alcanzarán.

3.ª Supuesto el fundamento de la doctrina, el Congreso Teresiano Nacional declara que la clave principal de la formación de los directores de conciencia y del aprovechamiento de los dirigidos consiste en que aquellos sepan bien orar y meditar y enseñen a practicar bien el arte de la oración.

Conclusiones del Congreso de san Juan de la Cruz

TEMA 1.°—*Concepto de la vida espiritual, perfección cristiana y sus estados según san Juan de la Cruz*

Conclusiones: 1.ª Se ha de reconocer en la gracia santificante el principio formal de la vida del alma, y por lo mismo, esta vida ha de ser sobrenatural; pero la vida en acto o en ejercicio consiste en la actuación de las virtudes infusas, que radican en la gracia santificante, sobre todo las teologales y más que todas la caridad en sí misma, como forma de todas las virtudes morales.

2.ª La perfección cristiana consiste en la carencia de hábitos defectuosos, más o menos voluntariosos y en la unión íntima con Dios producida por la caridad en tal grado, que haga conformar nuestra voluntad enteramente con la divina.

3.ª Los estados de perfección, por los cuales va el alma gradualmente subiendo a lo sumo de ella, son tres: el de incipientes o principiantes, el de proficientes o aprovechados, y el de perfectos, los cuales pueden hallarse en su tanto en la vía ascética y más en la mística.

TEMA 2.º—*La mortificación y oración como medios de perfección, su necesidad y progreso paralelo. Prudencia en el uso progresivo de la nada o negación*

Conclusiones: 1.ª La mortificación enseñada por san Juan de la Cruz es principalmente la interior. El Santo Doctor habla de ella con los nombres de *vacío*, *nada*, *noche* y *negación*.

2.ª La mortificación es necesaria para la oración; ésta se halla en razón directa de aquella; una y otra son necesarias para la perfección y han de ir paralelas en el camino espiritual.

3.ª El uso de la nada, negación o mortificación ha de ser regulado conforme a la condición general de la humana naturaleza y a las particulares disposiciones de cada uno.

4.ª La negación total enseñada por san Juan de la Cruz es para todas las almas contemplativas.

TEMA 3.°—*Tiempo oportuno de dejar la meditación para ejercitarse en la contemplación y modo de este ejercicio según la* SUBIDA DEL MONTE CARMELO

Conclusiones: 1.ª La oración de contemplación cuyo advenimiento en pos de la meditación señala san Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo,* y en la cual quiere entre activamente el alma a su debido tiempo, es realmente la contemplación adquirida, activa, ordinaria en su primera clase, por la cual se entiende una vista interior sencilla y amorosa puesta en Dios, la cual se obtiene con la repetición de actos en la meditación ordinaria. No es, por tanto, la contemplación infusa, pasiva o mística, ni tampoco la adquirida en aquella su segunda clase, que llena los intervalos entre periodos de contemplación infusa.

2.ª Según san Juan de la Cruz, a esta contemplación adquirida en fe llegan con las gracias ordinarias o ascéticas las almas fieles en el ejercicio de la oración mental y vencimiento propio, si, por razones que solo Dios las sabe, no son también de esa porción menor de la mitad llamada a la contemplación infusa.

La duración del periodo anterior a la contemplación adquirida no se puede definir más en particular, pues varía de unas a otras personas.

3.ª El tiempo preciso para ponerse el alma en esta contemplación adquirida lo dan con certeza juntas las tres señales puestas y explicadas en la *Subida del Monte Carmelo,* libro II cap. XI números 10 y 11 y cap. XII. Esta terna de señales, tal como la explica el Santo Doctor, ni coincide con la terna de la *Noche obscura* ni se puede aplicar sino a la contemplación adquirida en su primera clase.

4.ª El modo de este ejercicio comprende, según san Juan de la Cruz:—*a)* Cuando falta la vena de la contemplación, procure meditar, pero blanda y moderadamente, sin violentarse en buscar reflexiones y afectos particulares, para los cuales, ni siente atracción ni halla facilidad. Este recurso a la meditación tendrá que ser más frecuente a los principios.—*b)* Cuando desde el principio de la oración se siente atraída u ocupada por la noticia general y atención amorosa a Dios, que se contente desde luego con estarse en ella. Cuando necesitare alguna entrada, sea alguna consideración sumaria en Dios o en cosas divinas. A los principios necesitará más partir de las cosas sensibles para ponerse en la noticia general o asistencia amorosa a Dios.—*c.)* Que no se intranquilice ni tenga escrupulos porque no hace nada o vuelve atrás, pues bastante hace y de mucho provecho y adelanto con esta noticia y atención amorosa a Dios y con estarse sosegada y pacificada el alma en Dios.—(*d.*) Que se ponga de veras en la purgación activa quitando de sí todo deseo y apego voluntario a cuanto no es Dios, negándose —cuanto en sí es—aun a las gracias sobrenaturales, que no son virtudes, unión con Dios o medio próximo para la unión y procurando vivir sin otro arrimo que el de fe, esperanza y caridad.

5.ª Esta contemplación activa o adquirida es según san Juan de la Cruz provechosísima para el alma, pues con ella sale realmente de la vía del sentido, se pone en verdadera vía de espíritu, se une a Dios en unión perfecta y es el término final del progreso en la oración para la mayor parte de los que «se ejercitan de propósito en el camino

del espíritu ya que «no todos ellos ni aun la mitad lleva Dios a contemplación» infusa, «el porqué el se lo sabe».

6.ª Es muy importante que los directores espirituales penetren y apliquen debidamente estas enseñanzas de san Juan de la Cruz.

TEMA 4.º —*La gracia y virtudes teologales, fundamento y perfección de la vida espiritual según el Místico Doctor. Conveniencia y medios de propagar en el pueblo cristiano la verdadera vida de fe sobrenatural*

TEMA 5. —*Medios y consuelos espirituales ordinarios, éxtasis, revelaciones y otras gracias extraordinarias y cómo pueden servir a la perfección según las enseñanzas del Santo Doctor*

Conclusiones: 1.ª Es conveniente un estudio más profundo e integral de las virtudes teologales, singularmente de la fe, para leer con fruto a san Juan de la Cruz.

2.ª La contemplación de fe según la *Subida del Monte Carmelo* tiene su principio elícito en el hábito intelectual y sobrenatural de la fe.

3.ª Llevar a las almas por el camino de las virtudes teologales, es llevarlas por el camino más corto y seguro hacia la perfección evangélica.

4.ª Conviene insistir en el espíritu de fe, esperanza y caridad, que animó a los santos, más bien que en las gracias extraordinarias, las cuales tienen una importancia siempre inferior y subordinada a las virtudes teologales.

5.ª Las imágenes oratorios y otros cualesquiera obje-

tos sensibles de piedad, no son más que medios remotos para unirse el alma con Dios y nunca deben tomarse más que como tales, procurando poner la inteligencia y afecto en lo que según la fe representan.

TEMA 6.°—*Cristo único modelo y camino verdadero para ir el alma a Dios*

Conclusiones: 1.ª Las almas, familias, pueblos, reyes y gobiernos proclamen la realeza de Cristo, reconociendo y defendiendo todos sus derechos e intereses en el orden natural y sobrenatural.

2.ª Como medio de dar a conocer y amar a Cristo, propáguese la práctica de la entronización del Sagrado Corazón de Jesús en los hogares.

3.ª Toda alma que desee aprovechar en la perfección ha de traer un continuo deseo de imitar a Cristo, procurando para esto meditar su vida y conocer sus sentimientos, que es el medio de llegar a seguirle mejor y con más seguridad.

4.ª Para seguir esto y conformarse con el espíritu de Cristo, procure el alma renunciar a cuanto los sentidos le ofrecieren y que no sea puramente para honra y gloria de Dios.

TEMA 7.°—*Contemplación infusa, su naturaleza y fases conforme a la Noche oscura, Cántico espiritual y Llama de amor viva.*

Conclusiones: 1.ª Los tres libros de san Juan de la Cruz, *Noche oscura, Cántico espiritual y Llama de amor*

viva, contienen su pensamiento completo acerca de la naturaleza y desarrollo de la contemplación infusa en el alma.

2.ª La característica de la contemplación infusa es recibir el alma de Dios luz y amor nuevos únicamente debidos a la acción divina.

3.ª La más perfecta contemplación es aquella en que se da al alma inteligencia desnuda sin mezcla de sentido; pero hay otra menos perfecta, en que se infunden especies distintas y se mezcla de muchos modos el sentido.

4.ª Aunque la contemplación infusa en sí y de parte de Dios es una, tiene en el alma dos grados según sus afectos en ella que son *purificación* y *unión*, de donde la contemplación recibe los nombres de purificativa y unitiva.

5.ª La contemplación *purificativa* es la que purga al alma en las noches pasivas del *sentido* y del *espíritu* y dura en el período intermedio de ambas.

6.ª La contemplación *unitiva* es la que une al alma ya purificada con Dios y tiene tres grados, a saber, *unión simple, unión extática* o *desposorio* y *unión transformante* de *matrimonio espiritual.*

7.° A las almas favorecidas con la contemplación infusa se les debe recomendar y exigir mayor humildad y mortificación, agradecimiento sincero a Dios, cuidado perfecto en cumplir cuanto conozcan ser para ellas voluntad divina y entera manifestación y sumisión al director espiritual.

Tema 8.°—*Director espiritual, su necesidad y cualidades del director y dirigido*

Conclusiones: 1.ª La dirección espiritual es de gran importancia y moralmente necesaria para el adelantamien-

to en la virtud. Así deben persuadirlo a sus discípulos los encargados de formar a los futuros ministros del Señor. Aconsejen a las almas, directores y confesores, que tengan para su dirección una sola persona y fija.

2.ª El director debe ser sabio, discreto y experimentado. Su principal misión, según san Juan de la Cruz, consiste en acostumbrar las almas al total desprendimiento o abnegación cristiana, siguiendo en todo la dirección del Espíritu-Santo y no dejándose dominar por los respetos humanos y otras miserias que suelen introducirse en este asunto.

3.ª Encárguese a los profesores de Seminarios y casas religiosas que den a la ascética y mística la importancia debida, recomendando a sus discípulos la lectura de los grandes místicos, y entre ellos, principalmente a san Juan de la Cruz.

4.ª Tomen los directores muy en serio el desempeño de su cargo y no se avengan jamás a perder el tiempo con personas que no pueden vivir sin director y sin embargo nunca muestran voluntad de ser dirigidas.

5.ª Trabajen cuanto puedan confesores y directores por sacar de los caminos de la rutina a multitud de almas que van por ellos y procuren también los directores de colegios guiar la juventud de modo que su religiosidad sea más fundamental y más estable.

TEMA 9.°—*El estudio de la vida y doctrina espiritual, su necesidad, utilidad, método y principios fundamentales conforme lo practicó y enseñó san Juan de la Cruz*

Conclusiones: 1.ª Convendría que en lugar de emplear

tanto el nombre de contemplación mística, se hablase más de la acción en general del Espíritu Santo en las almas.

2.ª Son necesarios los cursos especiales más o menos extensos de ascética y mística, en los centros de formación eclesiástica, así secular como regular, siendo de desear se establezca en todos esta práctica, que ya tienen muchos en España.

3.ª Convendría se creara en los Seminarios una cátedra de san Juan de la Cruz a base de sus admirables libros.

4.ª Que en todas las casas religiosas se diesen cursos de lecciones sobre la mística sanjuanista.

TEMA 10.°—*Predicación, su fin y medios según el Reformador del Carmelo*

Conclusiones: 1.ª Convendría que se editase una vida crítica de san Juan de la Cruz, donde se diese a conocer su labor apostólica.

2.ª Que se llevasen sus doctrinas a los púlpitos, para aquellos públicos piadosos y devotos, bien dispuestos a recibirlas y que por ignorarlas, se estancan en devociones y ejercicios vocales con gran menoscabo de sus almas y pérdida del tiempo.

3.ª Que se editasen sus libros en ediciones populares anotadas para facilitar la comprensión a los pocos preparados o nada iniciados en las cuestiones de vida interior.

TEMA 11.°—*Influencia de san Juan de la Cruz dentro y fuera de la Orden de Carmelitas Descalzos*

Conclusiones: 1.ª San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia, ha ejercido muy gran influencia en la ciencia ascé-

tico-mística, tanta, que casi todos los escritores de la misma posteriores a él dependen de sus doctrinas directa o indirectamente.

2.ª Como, según demuestra la historia, a medida que se ha apreciado y estudiado la doctrina del Santo, ha florecido la ciencia ascético-mística y, por el contrario, cuando la estima y estudio de aquellas han disminuido, dicha ciencia ha degenerado y caido en errores, es muy importante y necesario promover el conocimiento de las enseñanzas de nuestro Santo, ya directa o indirectamente, editando las obras de sus primitivos discípulos.

APENDICE III

Recojamos también las fervientes adhesiones, que enviaron al Congreso el Romano Pontífice y el episcopado español, con los nombres de los socios congresistas protectores.

*
* *

Segretaria di stato di Sua Santita.—Monsignor Tedeschini Nunzio Apostólico. Madrid, 25 Maggio 1928.—Vivamente augurando Congresso internazionale teologia mística sotto auspici S. Giovanni della Croce sia efficace richianno pieta fedeli genuine fonti divina sapienza, Sua Santita invoca propizio grande luminare celeste dottrina, invia intervenuti e lavori confortatrice Apostólica Benedizione.—*Cardinale Gasparri.*

Del Nuncio de Su Santidad en Madrid

Muy Reverendo e Ilustre Sr. Presidente.

Al pedirse hoy a esta representación del Sumo Pontífice la adhesión al Congreso de Teología Mística, que por iniciativa y bajo la dirección de la benemérita Orden Carmelitana tiene lugar en esta Capital de la Católica España, es para mí de la mayor complacencia, hacerme eco de los sentimientos, que de parte del Vicario de Cristo, he tenido

la satisfacción de comunicarle en el día de hoy, y no solo adherirme a tan altos, santos y sublimes estudios, sino considerarlos, y así proclamarlo delante de este Congreso Internacional, para honra de la Iglesia, de la Orden Carmelitana y de España, como la expresión más excelsa de la inteligencia humana, iluminada por nuestra santa Fe, sobrenaturalizada por la gracia, y ennoblecida, ilustrada y guiada por la sabiduría incomparable de los místicos de esta nación, y en particular por la eminente doctrina, que bien se diría infusa, de san Juan de la Cruz.

Si nuestra mente muestra su grandeza con solo poner el primero y más bajo extracto de los conocimientos humanos, que se honran con el soberbio nombre de ciencia; y si la misma mente humana, elevada por la Fe, sube de grado para levantar el edificio de la reina de las ciencias, la sagrada Teología bien dogmática, bien moral. Y si sube todavía nuestra inteligencia a un grado indeciblemente superior, cuando entiende y trata las dulces y suaves verdades ascéticas, tan ajenas a veces a aquellos mismos que están empapados en las celestiales revelaciones de nuestra santa Fe: cuán hermoso, cuán consolador y cuán divinizador de la humana mente es, por fin, el que pueda el hombre lanzarse a alturas tan subidas, que parecen inaccesibles a los pasos de la inteligencia creada, y espaciarse en una ciencia, que el mundo, ni sospecha, porque es ciencia de órdenes angélicos y de conversaciones paradisíacas, la ciencia que es coloquio casi de labios a labios y de cara a cara con Dios, y que se denomina con un nombre con el cual el mundo suele indicar, que los sabios humanos nada en ella perciben, el nombre de *mística*.

Esto si, es consolador en sumo grado para la humana mente, que sepa quedarse en su humildad; y es inmensamente ennoblecedor de la misma, cuando ella, persuadida de que no son bastantes para dignamente alabar a Dios los adelantos puramente terrestres de la más perfecta sabiduría, invoca ciencia y luz superiores, que de Dios vengan, a Dios vayan y en Dios se muevan.

Pero para nosotros, que vivimos en nuestra España, es aun más confortador el considerar que la ciencia mística, aquí, en esta bendita tierra ha tenido su cuna, su sede y sus resplandores, y aquí ha encontrado sus astros y su mismo sol en san Juan de la Cruz.

Mientras por tanto yo aplaudo a la Santa Iglesia que al admirable maestro ha concedido el tan implorado y ansiado título de Doctor, aplaudo también a la Orden Carmelitana, que con este Congreso hace reverdecer los estudios muy suyos de la ciencia de los Santos, y los adelanta y los empuja a la faz de la universalidad de los llamados a los secretos de las divinas confidencias, proponiendo, comentando e ilustrando los escritos de quien la excelsa santa Teresa, en España representada con borlas de Doctora, tuvo por Director y Maestro, y a quien ella misma llamaba *celestial y divino*.

No solo, pues, me adhiero al Congreso de tan alta Teología, sino que bendigo con efusión a sus venerables trabajos, que con ondas invisibles, pero indudables, están coligados con la misma fuente de todo saber, con Dios; y hago fervientes votos, para que san Juan de la Cruz, Doctor místico por el oráculo de la Santa Iglesia, sea el maestro y la guia de la Iglesia universal en el camino, que llevó

al cielo la legión de santos místicos de España, y que tanto contribuyó a la santidad y a la sabiduría de la gloriosa Virgen de Avila.

Con sentimientos de la mayor consideración y estima, me es grato ofrecerme de Vuestra Reverencia, a. y s. s.

† *Federico, Arzobispo de Lepanto*
Nuncio Apostólico

*
* *

Mi más entusiasta adhesión y mis cordiales bendiciones para los organizadores y cooperadores del Congreso, que tanto realce dará a un Santo, gloria de la Iglesia y de España.

† *P. Cardenal Vidal y Barraquez.*
Arzobispo de Tarragona.

Sarriá 24 Mayo 1928.

*
* *

Al adherirme al Congreso Ascético Místico, que en honor del Doctor de la Iglesia S. Juan de la Cruz, ha de celebrarse en Madrid, lo hago con intensa complacencia para cooperar en la glorificación de un Santo español, muy sabio con la sabiduría de la Cruz de Jesucristo; y porque espero que el mayor estudio y divulgación de la ascética y mística de aquel insigne Doctor, ha de levantar muchos corazones a espirituales aspiraciones y a vida, que se conforme con nuestro supremo modelo Jesucristo Crucificado y se nutra de la divina sabia de la gracia y del amor de Jesús Sacramentado.

† *Eustaquio, Card. Ilundáin*
Arzobispo de Sevilla.

*
* *

Confieso que siempre leo con devoción creciente los escritos de los dos grandes místicos de la Descalced Carmelitana, obligándome la gratitud a unirme con el mayor afecto al Congreso Ascético Místico, que en honor a tan grandes Santos, cuyas glorias son incomparables, ha de celebrarse en Madrid en los próximos días.

Que la doctrina ascético mística, que ellos difundieran con tanta solidez entre los Descalzos de ambos sexos, se extienda también a todas las clases sociales, teórica y practicamente, y muy especialmente a los sacerdotes seculares, entre los cuales hacen mucha falta los apóstoles, que no se forman sino con la frecuente y férvida oración ante el Sagrario.

Por la intercesión de aquellos santos enamorados de san Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, lo pide al Señor.

† *V. Cardenal Casanova, Arzobispo de Granada.*

*
* *

Idea felicísima y oportuna la de asociar a la inauguración de un templo nacional, dedicado a Sta. Teresa de Jesús en la Pza. de España en Madrid, la celebración de un Congreso Ascético-Místico en honor de S. Juan de la Cruz.

Hechos gloriosos, que dicen por sí solos, más que muchos discursos; ellos serán reparación de olvidos pasados y podrán demostrar que la España de hoy no es indigna de haber sido Madre afortunada de tan grandes Santos.

Que Sta. Teresa de Jesús y S. Juan de la Cruz, alcancen para los hijos de esta España, que así les honra, la vida de piedad, reciamente profunda, santamente cristiana y

netamente española, que ellos supieron personificar y promover de modo tan intenso, con su vida ejemplarísima y su luminosa doctrina.

Así lo pide en sus oraciones al adherirse con todo el fervor de su espíritu al próximo Congreso Ascético-Místico.

Valencia 23 de Mayo 1928.

† *Prudencio, Arzobispo de Valencia.*

*
* *

Felicito a los Rdos. PP. Carmelitas iniciadores del Congreso Ascético-Místico en honor de S. Juan de la Cruz, una de las glorias más puras de la Iglesia Española y de la Orden Carmelitana; y al adherirme a sus trabajos y conclusiones hago votos fervientes para que se difundan cada vez más sus enseñanzas.

Zaragoza, 26 de mayo de 1928.

† *Rigoberto, Arzobispo de Zaragoza.*

*
* *

Bendecimos de todo corazón y nos adherimos con entusiasmo al Congreso Ascético-Místico que se celebrará próximamente en Madrid en honor del insigne Doctor, gloria de la Iglesia y de nuestra España, S. Juan de la Cruz, y rogamos humildemente al Señor que se digne fecundar con su gracia la labor, que se realizará en aquel, encaminada a promover los estudios y, sobre todo, la práctica de la celestial doctrina del ilustre colaborador de la Sta. Madre

Teresa de Jesús. Todo a gloria de Dios, salvación de las almas y grandeza verdadera de nuestra amada Patria.

28 mayo 28.

† *P. Plácido-Angel, Arzobispo de Pelusio.*

*
* *

El Obispo de Cartagena se adhiere de entendimiento y corazón a las solemnidades del Centenario del Dr. San Juan de la Cruz.

Su apellido expresa el pedestal de su incomparable santidad y grandeza moral. Como formado en la misma escuela mística de la Sta. Madre Teresa de Jesús y en la Cruz, que le dió nombre, aprendió a despreciar las pequeñeces de la tierra y amar los desprecios del mundo, consignado en la salvadora y altamente ascética máxima, capaz ella sola de santificar y salvar al mundo en Cristo Jesús:

«Déjate enseñar, déjate mandar, déjate sujetar... y serás perfecto».

† *Vicente, Obispo de Cartagena.*

*
* *

La Cruz debiera ser el libro predilecto de las almas, mas apenas se conoce, y por eso el estudio de la ciencia divina ocupa un lugar muy secundario, aún entre aquellos que se apellidan creyentes. J. Crucificado fué el libro predilecto del Dr. Místico, la fuente de inspiración, de la cual, como de río caudaloso, salieron aquellas canciones de sublimidad divina, que parecen redactadas por los angeles del cielo; es que sobre el mismo pecho en que reclinó su

cabeza el discípulo amado, reclinó también la suya S. Juan de la Cruz.

El anunciado Congreso, cuya celebración aplaudo y bendigo, desearía y pido a Dios que sea el principio de otra reforma de orden social, no sobre teorías impregnadas de laicismo, sinó sobre las de la Cruz.

† *F. Bernardo, Obispo de Almería.*

*
* *

La renovación social a que aspiran los pueblos y embargan el ánimo de las autoridades, como de los subditos, nunca será sólida y fecunda sino se basa y cimenta en la renovación interna de las almas. Para que estas vuelen alto y dominando los egoismos, lleguen a las cumbres del sacrificio, donde se forjan todos los heroismos, nada mejor que el que aprendan a elevar su vuelo al lado de nuestros grandes maestros, de las águilas de la Ascética y de la Mística, entre los que ocupa lugar tan preeminente san Juan de la Cruz.

El Congreso, que se va a celebrar en Madrid para estudiar y difundir sus aureas enseñanzas, tiene, pues, una alta y doble finalidad religiosa y patriótica al mismo tiempo y no podemos menos de bendecirlo con toda la efusión de nuestro corazón.

† *Javier, Obispo de Orihuela*

Alicante 23 de Mayo de 1928.

*
* *

Mi más entusiasta adhesión al Congreso, mis aplausos

a los organizadores y mis oraciones para el felíz resultado de sus trabajos.

† *Tomás, Obispo preconizado de Pamplona.*

En el día de su consagración episcopal. 3 de Junio de 1928.

*
* *

Con cariño y entusiasmo acojo la celebración del Congreso Ascético-Místico en honor del Dr. S. Juan de la Cruz, y con toda mi alma pido que, ante la contemplación de este gran Maestro de almas, se apresure el remedio del gran mal que padecen hoy no pocas almas, no ya del mundo, sinó aun de los claustros y casas de Dios; a saber: la alarmante escasez de Directores o *padres espirituales.*

Es cierto que nuestros sagrarios, confesionarios, templos, conventos, seminarios se van viendo invadidos de muchedumbres, pero no pocas veces hay que lamentar que sean como aquellas que yacían en torno de la piscina del Evangelio *(multitudo langüentium, cœcorum, clandorum)* por falta del *hombre* que las levante al conocimiento vivo del Padre por medio del conocimiento, amor e imitación del Hijo Crucificado y Sacramentado, bajo la acción y el influjo del Espíritu Santo, sin mezcla ni promiscuación de espíritu humano ni mundano.

Doctor S. Juan de la Cruz y Madre Sta. Teresa, multiplicad sobre la Iglesia Santa los padres espirituales, que orando enseñen a orar a las almas y a elevarse hasta donde el Espíritu Santo las quiera elevar. Padres, no tiranos, no guías caprichosos o ciegos, no obstáculos, no seductores, no substitutos del Espíritu Santo, padres, como enseñasteis en vuestros libros.

¡Cuanto le estan echando de menos las almas, y cuantas clases de almas!

† *Manuel, Obispo de Málaga.*

***

Con muchísimo gusto me adhiero al Congreso Ascético Mistico que en honor de S. Juan de la Cruz se celebrará a últimos del presente mes.

Cádiz 13 de Mayo 1928.

† *Marcial, Obispo de Cádiz.*
Ad. de Ceuta

***

Me adhiero fervorosamente al Congreso Ascético Mistico, que se va a celebrar en Madrid en honor de S. Juan de la Cruz, deseando que con ese motivo, sean más conocidas y leidas, particularmente entre el Clero, las obras de ese esclarecido Doctor de la Iglesia.

† *Manuel, Obispo de Lérida.*

Lérida 25 de Mayo de 1928.

***

Adhesión fervorosisima al Congreso Ascético Mistico en honor de S. Juan de la Cruz, flor purísima del Carmelo, Doctor agregio, que hizo cantar a las criaturas todas loores al Creador, inclito propulsor de las energias del espiritu hacia las regiones sublimes de la inmortalidad; varon santísimo, rico florón de la gloriosísima Orden Carmelitana; sapientísimo teólogo, que con facil y tersa poesia puso al al-

cance de las almas puras los misterios sacrosantos de nuestra adorable religión.

Pamplona 28 de Mayo 1928.

† *Mateo, Obispo de Plamplona.*

*
* *

Entusiasta admirador de las obras del gran Místico español San Juan de la Cruz, quisiera verlas en manos de todos los religiosos y sacerdotes para que a su vez enseñaran al pueblo aquella sublime y sabrosa teología, que tan grande hizo a España en el siglo XVI y de la cual son maestros incomparables las dos lumbreras del Carmelo y gloria inmarcesible de Castilla, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús.

† *Francisco, Patriarca de las Indias.*

*
* *

Provincial Carmelitas, Plaza de España, Madrid. Bendecimos de corazón congresistas, pidiendo anime todos espíritu eminentemente místico Santo Padre Doctor San Juan de la Cruz, deseando frutos copiosos imperecederos trabajos Congreso.—*Guillermo, General carmelitas.*

*
* *

Avila.—Madrid.—Junta pro monumento san Juan de la Cruz se adhiere Congreso ascético.—*Secretario.*

*
* *

Fontiveros.—Madrid.—Sindicato obrero católico San

Juan de la Cruz, Fontiveros envía entusiasta adhesión Congreso Ascético-Místico honor Santo.—*Presidente.*

*
* *

Telegrama, que el Cardenal Segura, Presidente del Congreso, envió a Su Santidad, al clausurar las sesiones

Cardenal Gasparri—Vaticano.

Cardenal de Toledo, Presidente Congreso Sanjuanista, unión, representantes dignísimos episcopado, clero español, Visitador General Orden Carmelitana, unión provinciales españoles, congresistas, pueblo de Madrid, clausuran Congreso enviando firme adhesión a la Cátedra Apostólica, que con suprema autoridad sancionó doctrina mística Santo Doctor del Carmelo.

† *Pedro, Cardenal Segura.*

Socios Congresistas Protectores

Emmo. Sr. Cardenal de Toledo.
Emmo. Sr. Cardenal de Tarragona.
Emmo. Sr. Cardenal de Granada.
Ilmo. Cabildo de Badajoz.
R. P. José Tarragó, S. J.
R. P. Superior de los Carmelitas Descalzos de Sevilla.
R. P. Prior de los Carmelitas Descalzos de Valencia.
R. P. Prior de los Carmelitas Descalzos de Barcelona.
R. P. Prior de los Carmelitas Descalzos de Pamplona.
Sr. Presidente de la Cofradía del Carmen de Valencia.

Sr. Presidente y Semana Devota de Pamplona.
Sr. Presidente y Semana Devota de Barcelona.
Excmo. Sr. Conde de Casasola.—Madrid.
Excmo. Sr. Duque de Bailén.—Madrid.
Sr. D. Justo Garrán.—Pamplona.
Sr. D. Leopoldo Trenor.—Valencia.
Sr. D. Luis Oriol.—Barcelona.
Señora doña Dolores Santacruz.—Madrid.
Señora doña Soledad de Becerril.—Madrid.
Señora de Bugallal—Madrid.

INDICE DE NOMBRES

Adam Marsch, 47.
Agustín (san), 33, 42, 48, 49, 65.
Albino M. Reigada, 288.
Alberto Magno, 44, 45.
Alejandro de Halés, 47.
Alfonso M.ª de Ligorio (san), 297.
Alfonso M.ª de Jesús, 233.
Alonso de Jesús María, 263.
Alonso de Madrid, 53.
Alvarado (P.), 154.
Amalio de san Luis Gonzaga (P.); 293, 335.
Anastasio de san Pablo, 194.
Andrés Lacarra, 136 (Vide *Inocencio de san Andrés*)
Andres de Jesús, 184.
Angel de san Gabriel (P.) 129.
Angela de Foligno (Sta.), 48, 51.
Anselmo (san), 256.
Antonio de la Asunción, 160, 166, 197 a 202, 217, 218.
Antonio de la Cruz, 123 a 128; 138, 139, 144, 159, 196.
Antonio del Espíritu Santo, 186, 188 a 192, 197, 225.
Antonio de san Joaquín, 263.
Antonio de Padua (san), 47.
Antonio Figar, 324.

Arnaldes (P. Juan de Jesús María), 118 a 123, 128, 138, 151, 192, 195.
Areopagita, 34, 45, 48-50, 193, 251, 259.
Arintero (P.), 259, 260, 261, 278, 291, 297 a 305, 313.
Aristóteles, 163.
Bacon (Juan), 20.
Baltasar de santa Catalina, 190, 191.
Bañez, 266.
Baruzi, 308.
Benavente, 46.
Benito (san), 42
Benlloch (Card.), 281.
Bernardo (san), 43, 48, 65, 251, 259.
Bérulle (Card.), 164.
Blosio, 50.
Bona (Card.), 153.
Bonifacio de la Sda. Familia, 254.
Bossuet, 145, 184, 258, 260.
Bover, 259.
Bremond, 183.
Brígida (Sta.), 44.
Buenaventura (san), 47, 48, 51, 259.
Bubnoff, 258.
Calisto Boulesteix, 247, 248, 249.
Capirucchi, 313.
Carro (P.), 298.
Cartujano (Dionisio), 50 (Vide *Ludolfo.*)
Casiano, 42, 50.
Catalina (Sta.), 46, 51.
Caudron, 242, 244, 247.
Cecilia del Nacimiento, 179 a 181.
Chevallier, 319.

Cipriano (san), 64, 65.
Cirilo (san), 38.
Cisneros (Card.), 48, 50, 51.
Clark (W.), 256.
Claudio de Jesús Crucificado (P.), 202, 263, 264, 278, 284, 291, 297, 301 a 307, 324, 333.
Clímaco (san Juan), 51.
Complutenses, 202.
Conrado de san José (P.), 300, 301, 326, 331.
Constantino Bayle, 284.
Cousin, 256.
Dedieu, 258.
Delacroix (Henri), 235, 236.
Diego de Jesús (P.), 163.
Domingo de la Sma. Trinidad, 313.
Domingo de Guzmán (santo), 44.
Dudon (P.), 202, 300, 313.
Dumas, 237.
Eckart, 45, 259.
Emilio González, 286.
Enrique del Smo. Sacramento, 123.
Enrique Weimar, 49.
Etchegoyen, 43.
Evaristo de la V. del Carmen (P.), 119, 122, 212, 291, 296, 306.
Eugenio de san José (P.), 42, 306, 307, 327, 331, 339.
Eugenio Escribano, 286.
Eulogio de san José (P.), 254.
Farges (Albert), 267, 268, 272, 273 seqs., 310, 311.
Federico Wagner, 20.
Felipe de la Stma. Trinidad, 105 seqs., 192, 197, 246, 251, 264, 225, 233.

Fenelón, 259.
Fermin (P.), 324, 333.
Fernando el Católico, 50.
Florencio del N. Jesús, 38, 43, 307, 324.
Francisco de Asís (san), 33, 47.
Francisco Berambio, 228.
Francisco de Cisneros (P.), 53.
Francisco de la Madre de Dios, 167.
Francisco de Sales (san), 245.
Francisco de santo Tomás, 186, 205, 211.
Francke, 259.
Gabriel de Jesús (P.), 285, 306.
Gabriel de Magdalena. (P.), 317, 319, 324.
García de Cisneros, 44, 53.
Garrigou-Lagrange (P.), 268, 269, 270 a 279, 310, 320, 324.
Gerardo de san Juan de la Cruz (P.), 154, 167, 180, 184.
Gerardo de Bolonia, 20.
Gerson, 50, 65.
Gertrudis (santa), 43.
Gordon, 258.
Goerres, 234.
Gombault, 238.
Grabmann, 45.
Gracián (P. Jerónimo), 128 a 133, 136, 139, 153, 162, 168.
Granada (Fr. Luis), 46, 49 53.
Grandmaison, 243.
Gregorio (san), 42, 43, 48, 65.
Gregorio de santa Salomé, (P.) 254.
Gualterio, 49.
Guevara, 53.
Guibert (P. José de), 270-275, 300, 305, 312, 314.

Guillermo Shenghad, 49.
Hamon, 238.
Heitz, 255.
Hernández (P. Eusebio), 324, 327.
Herpio, 48.
Hildegarda (santa), 43.
Hocking 258
Hoornaert (Rodolfo), 291.
Huby, 259.
Hugo de Caro, 44.
Hugueny, 259.
Humberto, 44.
Inge, 234.
Inocencio de san Andrés (P), 117, 136 a 139.
Isabel la Católica, 50.
Isabel de Schönau (santa), 43,
Jerónimo de la Madre de Dios, 317.
Jesús Delgado (P.), 293.
Jordano de Saxe, 44.
José del Espíritu Santo (alemán), 251.
José del Espíritu Santo (andaluz), 216 a 231.
José del Espíritu Santo (portugués), 191 a 194, 227.
José Fernández, 285.
José de Jesús María, 165 a 173, 190, 207, 217, 313.
Juan de los Angeles (Fray), 54, 72, 74.
Juan de la Asunción, 102, 186, 202.
Juan Clímaco (san), 50.
Juan de la Cruz (P. dominico), 53.
Juan de la Cruz (P. franciscano), 249.
Juana de Chantal (Sta.), 165.
Juan Cheron, 184.
Juan Fritag, 20.

Juan de Jesús María (vide *Aravalles).*
Juan de Jesús María (calagurritano), 141 a 152, 162, 168, 185, 190, 217, 299.
Juan Kastle, 45.
Juan Paesch, 20.
Juan de Saint-Samson, 173, 182, 183.
Juan Teutónico, 44.
Juan Vicente de Sta. Teresa (P.), 303, 305.
Kant, 258.
Klástle (Juan), 45.
Kempis (Tomás de), 49.
Kleutgen, 234.
Lahause, 242.
Laredo, 53, 66 a 72.
Leandro (san), 43.
Lejeune, 242.
Le Leu, 238, 255.
Lemarié, 255.
León (Fray Luis de), 50, 74.
León de san Juan (P.), 183.
Leuba, 237.
Ligorio (san) 165, 260.
Longpré, 259.
Lope Fernández, 50.
Lorenzo Justiniano (san), 50.
Lorenzo María Brancaccio, 135.
Louismet, 256.
Lucas de san José (P.), 323.
Lucien Roure 238.
Luis de Alarcón, 50.
Luis de León (Fray), 50, 74.
Luis de Montoya, 53.

Ludolfo de Saxe (cartujano), 51.
Lulio (Raimundo), 51.
Malón de Chaide, 50.
Mahieu, 244.
Manuel de la Fuente, 242.
Manuel de san Telmo, 153.
Manuela de la Cruz, 213.
Marechal, 242, 243.
Margarita de J. M., 286.
María Amando de san José, 333.
María Antonia de Jesús, 212 a 214.
María-José del sado. Corazón (P.), 265, 266-268, 315, 316,
María de san José, 133 a 135, 139.
Martial Demery, 246.
Martín Alpizcueta, 53.
Matilde (santa), 43.
Maumigny, 242.
Meynar, 234.
Menendez Pelayo, 173.
Michelet, 237.
Miguel de la Fuente, 173 a 177.
Miguel de Bolonia, 20.
Miguel de san Agustín, 173, 177 a 179.
Molinos, 34.
Montmorand, 236, 237.
Montoya, 50.
Naval (P. Francisco), 262, 285, 297, 324, 327, 335.
Nicolás de Jesús María, 184 a 186, 217.
Orígenes, 42.
Orozco, (Beato Alonso), 50, 53.
Osuna (Francisco de), 53, 54 a 66, 69, 71, 93.
Pablo Ezquerra, 195 a 197.

Pacheo, 256.
Paesch (Juan), 20.
Palafox, 202.
Pazzis (Sta. María Magdalena de), 135.
Pedro de Alcántara (san), 72.
Pedro Damiano (san), 256.
Pedro Lombardo, 45, 275.
Pedro Tomás (san), 20.
Peralta (P.), 262, 264.
Perancho (P.), 324, 335.
Petrucci, 313.
Pfeiffer, 234.
Picard, 310.
Picavet, 258.
Pla y Deniel, 281.
Poulain, 160, 239 seqs., 241 a 249, 259.
Preger, 234.
Probst-Biraber, 237.
Quick, 259.
Quiroga (Card.), 165.
Rafael G. Tuñón, 282.
Raimundo Lulio, 47.
Raimundo de Peñafort, 44.
Rainaldo M.ª de san Justo, 288, 307, 326, 336.
Ramón de la V. del Carmen (P.), 284.
Reigada (P. Ignacio Menéndez), 304, 305, 326.—Vide *Albino).*
Ribet, 234.
Richelieu, 183.
Ries, 251.
Rodríguez (P.), 260.
Rogerio Goodluck, 49.

Romualdo de santa Catalina, 254.
Roure, 242, 258, 259.
Rousselot, 255.
Ruy, 259.
Ruysbroeck, 49, 173, 177, 183.
Salmanticenses, 190, 202.
Saudreau, 239, seqs. 242 a 251, 259.
Scaramelli, 260.
Sebastián Toscano, 50, 54.
Seguier, 242.
Segura (Card.), 323.
Seisdedos (P. Jerónimo), 245, 261, 262.
Serafín da Fermo, 53.
Serrano y Sanz, 181
Silverio de santa Teresa (P.), 134.
Sulpicio (san), 164.
Surio, 49.
Suso, 46, 259.
Taille, 259.
Tauler, 45, 46, 53, 177, 259.
Teresa de Jesús María, 179, 181, 182.
Teresita (santa), 28.
Thibault, 182.
Thierry de Friburgo, 45.
Tomás de Aquino (santo), 35, 44 a 48, 163, 168, 259, 274,
Tomás de Jesús (P.), 38, 141, 148, 151 a 162, 168 a 172, 185, 190, 217, 246, 296, 299, 302, 303.
Tomás Galo, 47.
Tomás de Villanueva (santo), 53.
Truc, 257.
Valentín de la Asunción (P.), 367.
Van der Elst, 257.

Vazquez (P. Guillermo), 335.
Venancio de Jesús María (P.), 253.
Venegas, 53.
Vicente Ferrer (san), 46, 51.
Villada (P.), 264.
Vives (Luis), 177.
Weimar, 49.
Wenceslao del Smo. Sacramento (P.), 261.
Wessels (P. Gabriel), 38, 177.
William James, 236, 337, 258.
Zubizarreta (Valentín), 367.

INDICE

Pág.

Carta del M. R. P. General de la Orden 7
Introducción 13

CAPITULO I

La escuela mística Carmelitana; su existencia y sus caracteres 17

CAPITULO II

Antecedentes de la escuela carmelitana 37

CAPITULO III

El misticismo en España a mediados del siglo XVI 51

CAPITULO IV

Santa Teresa y san Juan de la Cruz. — Caracteres de su magisterio 75

CAPITULO V

Santa Teresa y san Juan de la Cruz. — La doctrina de los Maestros 85

CAPITULO VI

Discípulos inmediatos de san Juan de la Cruz y de santa Teresa 117

CAPITULO VII

La escuela en el siglo XVII. — Primer periodo de este siglo. 141

CAPITULO VIII

La escuela en el siglo XVII. — Segundo periodo de este siglo. 163

CAPITULO IX

La mística carmelitana en el siglo XVIII 205

Pág.

CAPITULO X

Las primeras controversias..... 233

CAPITULO XI

Resurgimiento de la escuela..... 253

CAPITULO XII

El Congreso teresiano..... 281

CAPITULO XIII

En lo recio de la disputa..... 295

CAPITULO XIV

Las controversias fuera de España..... 309

CAPITULO XV

El Congreso de san Juan de la Cruz..... 323

CAPITULO XVI

Síntesis de la doctrina de la escuela.—La vía ascética..... 341

CAPITULO XVIII

Síntesis de la doctrina de la escuela.—La vía mística..... 355
Adición..... 367

APENDICE I

Discurso del Ilmo. Sr. Obispo de Avila..... 371
Discurcurso del M. R. P. Lucas de San José..... 385

APENDICE II

Conclusiones de los Congresos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz..... 415

APENDICE III

Adhesiones al Congreso del Místico Doctor..... 433

Indice de nombres..... 447

FE DE ERRATAS

Página	Línea	Dice	Debe decir
29	11	sustancias	sustancia
45	25	doctrins	doctrinas
71	27	recogidos	recogido
77	1	escristas	escritas
144	32	praecipium	praecipuum
145	9	Rossuet	Bossuet
197	8	de la Asunción	de la Anunciación
234	32	dominio	dominico
236	10	James Willian	William James
237	28	fournal	journal
343	5	volverá	volará
343	17	sea sólo mental y vocal	sea sólo mental o mental y vocal a la vez
344	23	movientos	movimientos
347	25	palabro	palabra
367	4	Santigo	Santiago

Otras incorrecciones serán subsanadas por la ilustración de los lectores.

249.22
C868
45794
CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO,
AUTHOR O. C. D.
La Escuela Mística Carmelitana.
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	STORAGE - CBPL	

45794